This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

BR
K12

Aus Natur und Geisteswelt
225

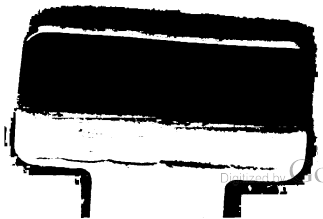
P. Kalweit

Einführung in die Religionsphilosophie

Zweite Auflage

B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

Library
of the
University of Wisconsin



Digitized by Google

aus Natur und Geisteswelt
mmlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

225. Band

Einführung in die Religionsphilosophie

Von

D. Dr. Paul Kalweit

Zweite Auflage

lag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1921

Digitized by Google

Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1921 by B. G. Teubner in Leipzig

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Druck von B. G. Teubner, Dresden

Digitized by Google

285522
DEC 16 1924
BR
·K12

Vorwort.

Vielleicht erscheint der Titel, unter dem die zweite Auflage des Bändchens: Die Stellung der Religion im Geistesleben erscheint, etwas anspruchsvoll, insofern, als von einer Einführung in die Religionsphilosophie erwartet wird, daß sie mit allen in Betracht kommenden Fragen bekannt mache. Aber eine erste Einführung darf sich wohl auch ausschließlich an das Hauptproblem halten, und als solches erscheint mir die Frage nach Wesen und Wahrheit der Religion. Für seine Behandlung dürfte die Verbindung des systematischen und historischen Gesichtspunktes zweckmäßig sein. An der Hand bedeutsamer religionsphilosophischer Leistungen der Vergangenheit und Gegenwart ließen sich die sachlichen Probleme entwickeln. Dabei konnte ich die Darstellung, wie sie die erste Auflage gegeben hatte, ihrem Hauptbestandteile nach im wesentlichen unverändert lassen. Jedoch forderte der veränderte Titel eine völlige Umarbeitung der Einleitung und der zusammenfassenden Ausführungen am Schluß. Neu hinzugekommen ist der Abschnitt: die Religion in ihrer Beziehung zum Rationalen und Irrationalen, der zu einer Beschäftigung mit den nach meinem Urteil sehr bedeutsamen Gedanken Ottos und Heims anregen soll.

Danzig, im Januar 1921.

Paul Kalweit.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 5

Die Eigenart der Religion gegenüber dem wissenschaftlichen Erkennen (Kant, Ritschl) 11

Die Abhängigkeit der Religion von der Sittlichkeit (Kant, Cohen) 24

Religion und Ästhetisches in Verwandtschaft und Gegensatz (Fries, Kierkegaard) 33

Der Versuch, die Religion aus einem allgemeinen Prozesse hervorgehen zu lassen (Hegel, Hartmann-Drews) 48

Die Selbständigkeit der Religion (Schleiermacher) 58

Die Umdeutung der Religion im Interesse ihrer Leistung für Kultur und Humanität (Natorp, Höffding) 71

Die Religion in Verwandtschaft mit dem gesamten Kulturleben und in ihrer Eigenart (Eucken) 82

Die Religion in ihrer Gleichheit mit dem gesamten Weltgeschehen (Karl Heim) 94

Die Religion in ihrer Beziehung zum Rationalen und Irrationalen (Otto und Heim) 101

Zusammenfassende Ausführungen über Wesen und Wahrheit der Religion 110

Digitized by Google

Einleitung.

Religion und wissenschaftliche Behandlung der Religion sind zweierlei. Religiöses Leben kann in hoher Blüte stehen, ohne daß sich ihm eine eindringende wissenschaftliche Bearbeitung zugesellt, und umgekehrt kann die wissenschaftliche Erkenntnis der Religion eine hohe Stufe erreicht haben, während die Religion selbst im Rückgang begriffen ist. Aber wenn so auch Religion und ihre wissenschaftliche Erforschung voneinander zu unterscheiden sind, so haben sie doch immer auch eine Beziehung aufeinander. In jeder höheren Religion liegt von Anfang an der Trieb, zur wissenschaftlichen Klarheit über sich selbst zu kommen. Auf die Dauer begnügt sich der Mensch nicht mit dem religiösen Leben an und für sich, er will es mit wissenschaftlichem Denken geistig durchdringen. Er hofft dabei, nichts an ursprünglicher Kraft einzubüßen, aber an Klarheit viel zu gewinnen. So hat sich in Judentum, Christentum, Buddhismus, Islam frühzeitig das wissenschaftliche Denken erhoben und an die Arbeit gemacht. Allerdings war dabei die grundlegende Voraussetzung, daß die bestimmte Religion, aus der dieses Denken hervorwuchs, ihrem tiefsten Gehalt nach unantastbare Wahrheit sei. Aber es galt doch, ihre Grundanschauungen zu klären, sie von Bestandteilen, die von anders woher in sie eingedrungen sein mochten, zu reinigen, sie in einen inneren Zusammenhang miteinander zu setzen, sie gegen Einwürfe zu sichern und fester zu begründen.

Diese Art der wissenschaftlichen Behandlung heißt man scholastisch oder dogmatisch. Für Scholastik und Dogmatik hat man heute ein etwas abfälliges Urteil bereit. Sie scheinen keinen Anspruch auf echte Wissenschaftlichkeit machen zu können, sie scheinen befangen sein zu müssen, weil sie eben ihren Standort in der besonderen Religion nehmen und von dieser Ziel und Ergebnis ihrer Arbeit vorgeschrieben erhalten. Sicherlich steht diese Arbeitsweise unter erheblichen Schwierigkeiten, und es droht ihr auf Schritt und Tritt die Gefahr, den wissenschaftlichen Anforderungen nicht gerecht zu werden. Auf der anderen Seite aber sollte nicht übersehen werden, daß hier ein in sich notwendiger geistiger Zusammenhang vorliegt. Jede lebendige Religion

Digitized by Google

wird immer wieder eine Dogmatik aus sich herausgestalten, und sie wird es tun mit den Mitteln des jeweiligen wissenschaftlichen Denkens. Weiter stellt die Tatsache der Dogmatik das Grundverhältnis heraus, daß die Religion selbst das Erste und die wissenschaftliche Behandlung der Religion das Zweite ist. Aus der Religion kann eine Wissenschaft von ihr hervorgehen, aber Wissenschaft erzeugt nicht Religion. Stets noch hat es sich als eine Irrung herausgestellt, wenn der Versuch unternommen wurde, etwas wie eine wissenschaftliche Religion hervorzubringen.

Aber die Dogmatik ist nicht die einzig mögliche Art, sich mit der Religion wissenschaftlich zu beschäftigen. Einen völlig entgegengesetzten Standpunkt nimmt die empirische Religionswissenschaft ein. Während die Dogmatik die wesentliche Wahrheit der Religion, die sie vertritt, voraussetzt, fragt die empirische Religionswissenschaft überhaupt nicht nach Wahrheit oder Wert der Religion. Auch sie setzt die Tatsache der Religion oder der verschiedenen Religionen voraus, aber eben nur die Tatsache. Welche Bedeutung dieser Tatsache zukommt, ob sie als Wahrheit anzuerkennen oder als Irrtum zu verwerfen ist, darum kümmert sie sich weiter nicht. Sie will nichts weiter als die religiösen Phänomene, religiöse Anschauungen, Begriffe, Gebräuche, Sitten so genau und sorgfältig als möglich darstellen, wie es etwa Zoologie und Botanik mit Tier- und Pflanzenwelt tun. Sollte es sich erreichen lassen, so würde sie darauf aus sein, Gesetze der Bildung und Entwicklung der religiösen Erscheinungen herauszustellen.

Die empirische Religionswissenschaft ist ein spätgeborenes Kind unserer abendländischen Kultur, wenigstens in der Reinheit und klaren Erfassung ihrer Methoden und Aufgaben. Auch früher zwar hat man empirisches Material gesammelt und zusammengestellt, aber das rein wissenschaftliche Interesse exakter Darstellung und gesetzmäßiger Ordnung in seiner Ausschließlichkeit ohne Einmengung irgendwelcher Werturteile ist erst ein Erzeugnis der neueren Zeit.

Die empirische Religionswissenschaft zerfällt heute in Religionsgeschichte und Religionspsychologie. Die Religionsgeschichte hat es mit den Phänomenen, wie sie in der Geschichte vorgefunden werden, zu tun, sie beobachtet ihr erstes Auftreten, verfolgt ihre Veränderungen, Abwandlungen, Wirkungen, ihre Ausbreitung und ihren Verfall. Wenn ihr in verschiedenen Religionen ähnliches begegnet,

Digitized by Google

so wird sie geneigt sein, nur an einer Stelle ein ursprüngliches Erzeugnis und an der zweiten einen Einfluß von jener ersten Stelle her anzunehmen. So bringt sie, was Genesis 1 und 2 von der Schöpfung erzählen, mit den babylonischen Schöpfungssagen in Zusammenhang oder führt jüdische Anschauungen von den letzten Dingen auf Beeinflussung durch die persische Religion zurück. Sie wird überhaupt nicht bei dem einzelnen Phänomen stehen bleiben wollen, sondern wird die Frage aufwerfen, ob es sich nicht auch anderswo findet. Trifft sie z. B. im Christentum auf den Ausdruck Wasser des Lebens, so wird sie sich aufmachen und suchen, bis sie an einer anderen Stelle die gleiche Ausdrucksweise entdeckt hat, die sich denn auch in der Tat im Babylonischen findet. Sie ist eben grundsätzlich vergleichende Religionsgeschichte. Hervorragendes ist von der religionsgeschichtlichen Forschung geleistet worden. Philologen, Theologen, Historiker sind, miteinander wetteifernd, in immer feinerer Ausbildung der Methoden, in immer sorgfältigerer Durcharbeitung der Quellen, in immer zuverlässigerer Beobachtung zu wertvollsten Ergebnissen gelangt. Namen von Männern, wie Usener, Cumont, Tiele, Wellhausen, Dieterich, Bousset, Wendland, Reitzenstein, Lehmann, um nur auf einige hinzuweisen, gehören zu den klangvollsten, die die Wissenschaft überhaupt kennt.[1])

Aber nicht alle Aufgaben der empirischen Religionswissenschaft konnte die Religionsgeschichte in Angriff nehmen, geschweige denn lösen. Offenbar bleibt auch nach genauester Feststellung der religiösen Phänomene und ihrer Verkettung die Frage nach ihrem seelischen Verständnis und nach den seelischen Kräften, aus denen sie hervorgegangen sind, übrig. Hier setzt nun die Religionspsychologie ein. Sie ist der jüngste Zweig am Baum der Religionswissenschaft. Daher ist es nicht verwunderlich, daß über Aufgabe und Arbeitsweise noch

1) Einige religionsgeschichtliche Werke seien hier angeführt: Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen; Götternamen; Vorträge und Aufsätze. Cumont: Die Mysterien des Mithra. Dieterich: Abraxas; Nekyia; Eine Mithrasliturgie; Mutter Erde. Reitzenstein: Poimandres; Die hellenistischen Mysterienreligionen. Bousset: Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur. Chantepie de Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte. Oldenberg: Buddha; die Religion des Veda. Bertholet: Religionsgeschichtliches Lehrbuch. Lehmann: Textbuch zur Religionsgeschichte.

Digitized by Google

vielfach Streit besteht, um so weniger, als namentlich anfänglich sich auch andere als rein theoretische Interessen einmischten. So sollte in Amerika die religionspsychologische Forschung vielfach der pädagogischen Beeinflussung dienen, und in Frankreich stand sie in Beziehung zur Psychiatrie. Doch soll Amerika und Frankreich nicht darum das Verdienst geschmälert werden, zuerst nachdrücklich auf die Notwendigkeit religionspsychologischer Arbeit hingewiesen zu haben. Dort entstanden auch die ersten religionspsychologischen Zeitschriften. In Deutschland wurde die Arbeit erst etwas später aufgenommen. Man wird das sagen dürfen trotz der von Lazarus und Steinthal in ihren völkerpsychologischen Forschungen gegebenen Anregungen. Pfarrer Vorbrodt trat nachdrücklich für die Notwendigkeit religionspsychologischer Arbeit ein. Jetzt steht Deutschland auch auf diesem Gebiet nicht zurück.

Wichtig ist die Frage, ob die Religionspsychologie vom völkerpsychologischen oder individualpsychologischen Standpunkt aus zu behandeln ist. Wilhelm Wundt hat sich für den völkerpsychologischen Standpunkt entschieden, da die Religion nur in der Volksgemeinschaft zur Entfaltung kommt. In seinem Riesenwerk: Völkerpsychologie behandelt Wundt auch die Religion, und niemand, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, wird an seiner in die Tiefe dringenden Arbeit und ihren Ergebnissen vorübergehen können. Ohne Zweifel ist die völkerpsychologische Behandlungsweise ein berechtigter Gesichtspunkt, von dem aus diese Probleme angesehen werden. Auf der anderen Seite ist aber, gleichfalls mit Recht, darauf hingewiesen worden, daß die Religion in der einzelnen, individuellen Seele sich darstelle, daß sie in ihr, namentlich auf höheren Stufen, ihre besondere Art entfalte. Hierauf hat der amerikanische Psychologe Jarnes in seinem von Wobbermin übersetzten Buche: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" sein Augenmerk gerichtet. Er arbeitete ein umfassendes biographisches Material durch und suchte auf Grund davon gewisse charakteristische religiöse Typen aufzustellen. Österreich unternahm es in seiner Religionspsychologie, allgemeine Erscheinungen, wie z. B. den Offenbarungsglauben, das Zungenreden, zu untersuchen. Daß in sorgfältiger Arbeit wichtige Ergebnisse erzielt worden sind, ist nicht zu bestreiten. Allerdings fällt dabei auf, daß die Religionspsychologie sich fast ausschließlich mit außergewöhnlichen Erscheinungen beschäftigt hat. Es muß doch als ein Mangel bezeichnet werden,

Digitized by Google

daß eine so starke religiöse Persönlichkeit wie Luther so gut wie gar keine Berücksichtigung gefunden hat. Alle Vorliebe der Religionspsychologie galt bisher den Mystikern, Visionären, Ekstatikern. Das ist wohl verständlich, aber eine Einseitigkeit, die dringend der Ergänzung durch die Untersuchung der ruhigen Weisen der Frömmigkeit bedarf, bleibt es doch.

Auf einen anderen Mangel in der bisherigen Religionspsychologie weist Wobbermin hin, wenn er in zahlreichen Arbeiten eine transzendentalpsychologische oder, wie er neuerdings mit veränderter Terminologie sich ausdrückt, eine religionspsychologische Methode fordert. Man hat nämlich bisher als bekannt vorausgesetzt, was das Religiöse sei, und hat die Erscheinungen, die man für religiös hielt, nach der allgemeinen psychologischen Methode untersucht. Es ist aber eine Frage von grundlegender Bedeutung, was denn eigentlich das Religiöse seinem innersten Wesen nach sei, und dies Religiöse einwandfrei zu entdecken, dazu bedarf es einer besondern transzendentalen oder religionspsychologischen Methode. Nur die Erscheinungen sind als religiös anzusprechen, in denen ein innerer Zusammenhang religiöser Tendenzen, Motive und Quietive in Verbindung mit dem Anspruch auf Wahrheit sich erkennen läßt. Nicht jede Anschauung über die Entstehung der Welt z. B., die auf schaffende persönliche Kräfte zurückgreift, würde als religiös anzusehen sein, sie könnte auch wissenschaftlicher oder philosophischer Natur sein, sondern religiös ist sie erst, wenn sie mit religiösen Tendenzen und Motiven vereint ist, wenn also zugleich mit ihr ein Ziel und ein Beweggrund für das religiöse Verhalten der Menschen aufgestellt wird. So geschieht es etwa Genesis 1, wo aus der Schöpfung der Welt und der Menschen durch Gott die Aufgabe für den Menschen abgeleitet wird, sich die Erde untertan zu machen. Anderseits sind praktische Anschauungen, die Tendenzen und Motive enthalten, noch nicht religiös, wenn in ihnen nicht der Anspruch auf Wahrheit auftritt. Ob dieser Anspruch gerechtfertigt ist, ist eine andere Frage. Darüber entscheidet nicht die Religionspsychologie. Aber er muß vorhanden sein. Zum Grundbestand alles Religiösen gehört dieser Wahrheitsanspruch.[1])

1) Aus dem Gebiet der Religionspsychologie seien die folgenden Werke genannt: James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Starbuck: Religionspsychologie. Tröltsch: Psycho-

Digitized by Google

Die empirische Religionswissenschaft kann schließlich immer nur religiöse Erscheinungen darstellen. Ihre Arbeit ist ohne Zweifel überaus wertvoll, aber eine Entscheidung über die Frage, was es nun eigentlich um die Religion sei, ob sie auf Wahrheit beruhe oder nichts als Irrtum sei, kann sie nicht treffen. Diese Frage muß ein anderer Zweig der Religionswissenschaft aufnehmen, die Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie unterscheidet sich dabei von der Dogmatik dadurch, daß sie ihren Standort nicht in einer bestimmten Religion nimmt und deren Wahrheit nicht voraussetzt, sondern daß ihr die Wahrheit zu einem ernsten Problem wird. Es ist natürlich möglich, daß religionsphilosophische Überlegung zu einer Verneinung der Wahrheit der Religion kommt. Aber auch wenn sie dazu gelangt, in der Religion Wahrheit anzuerkennen, wird sie doch nicht alles, was in der Religion auftritt, als wahr gelten lassen, sie wird Wahres und Falsches voneinander zu scheiden suchen. Nur das eigentliche Wesen der Religion wird von ihr als wahr gerechtfertigt werden. So wird auch sie die Frage nach dem Wesen der Religion aufnehmen müssen. Das Hauptthema der Religionsphilosophie ist demnach Wesen und Wahrheit der Religion. Beides hängt insofern innigst miteinander zusammen, als nur etwas, das seinem Wesen nach als ein höchster Wert zu gelten vermag, auch als Wahrheit anerkannt werden kann. Sollte es sich dagegen herausstellen, daß die Religion ihrem Wesen nach etwas Minderwertiges wäre, so wäre damit auch über ihren Wahrheitsanspruch das Urteil gefällt. Wo umgekehrt der Religion Wahrheit zuerkannt wird, da wird auch von ihrem Wesen hoch gedacht.

Eine Einführung in die Religionsphilosophie könnte nun Wesen und Wahrheit der Religion systematisch behandeln. Aber auch ein anderes Verfahren ist möglich. Es lassen sich an der Hand bedeutender religionsphilosophischer Leistungen die Probleme entwickeln. Dieser Weg empfiehlt sich deshalb, weil auf ihm sich eine weitere Übersicht erzielen und Einseitigkeit leichter vermeiden läßt. Auch

logie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Mayer: Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. Wundt: Völkerpsychologie, II. Abt.: Mythus und Religion. Wobbermin: Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie; Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Faber: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Oesterreich: Einführung in die Religionspsychologie.

Digitized by Google

hierbei bleibt der systematische Gesichtspunkt übergeordnet. Es soll im folgenden nicht eine Geschichte der neueren Religionsphilosophie seit Kant gegeben werden. Würde die Aufgabe so gestellt, so müßte ein viel umfangreicheres geschichtliches Material herangezogen werden. Jetzt ist nur eine Auswahl von dem Gesichtspunkt aus getroffen, daß eine möglichst deutliche Einsicht in das Hauptproblem erreicht werde.

Wer die verschiedenartige Behandlung, die die Frage nach Wesen und Wahrheit der Religion erfahren hat, überblickt, kann die Beobachtung machen, daß zwei entgegengesetzte Richtungen hervorgetreten sind. Die eine geht darauf aus, die Eigenart der Religion herauszuarbeiten. Nur als etwas Eigenartiges scheint sie einen Wert besitzen und eine Geltung behaupten zu können. Die andere Richtung dagegen strebt danach, sie in Verbindung mit anderen Seiten des menschlichen Geisteslebens zu setzen, um sie nicht in eine für sie gefährliche Isolierung geraten zu lassen. Nur im Zusammenhang mit dem sonstigen Geistesleben scheint sie ihr Recht wahren zu können. Es läßt sich nicht verkennen, daß beide Richtungen guten Grund haben. Ohne Eigenart wäre die Religion dazu verurteilt, allmählich in anderen Betätigungen des Geisteslebens unterzugehen, ohne Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben müßte sie mehr und mehr zu einer Absonderlichkeit werden und verkümmern. Das Ziel wird daher sein, beide Richtungen miteinander in Einklang zu setzen.

1. Die Eigenart der Religion gegenüber dem wissenschaftlichen Erkennen.

(Kant. Ritschl.)

Für alles Geistesleben ist grundlegend die Frage nach Wahrheit und Recht. Es kommt einer Forschung, die mit dem Geistesleben sich beschäftigt, niemals allein darauf an, Tatsachen zu konstatieren, sondern sie prüft stets ihre Wahrheit und ihr Recht. So schied Kant in der Kritik der reinen Vernunft in grundsätzlicher Schärfe zwischen der quaestio facti und der quaestio juris, zwischen der Frage nach der Tatsache und der Frage nach dem Rechte. Daß wir von der Sonne den Eindruck des Aufgehens und Untergehens haben, daß der Visionär und Ekstatiker eigenartige Erlebnisse hat, ist eine Tatsache, die Wissenschaft aber fragt nach dem Rechte und der Wahrheit

Digitized by Google

dieser Tatsachen. Die Frage nach Wahrheit und Recht läßt sich aber nicht entscheiden ohne Prüfung an einer die einzelnen Tatsachen umspannenden Einheit. Wenn wir z. B. zwei Beobachtungen haben, und sie wollten nicht zusammenstimmen, so zweifeln wir an ihrer Wahrheit und ihrem Recht; erst wenn sie zusammenstimmen und so zu einer Einheit zusammengehen, sind sie uns gesichert. So können wir uns z. B. nicht dabei beruhigen, daß Gegenstände bei demselben Standorte einmal näher und einmal ferner erscheinen, sondern bemühen uns, diese verschiedenen Beobachtungen von einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit aus zu begreifen. Wir sagen uns: die Entfernung muß dieselbe sein, und es muß bestimmte Gründe geben, warum einmal die eine Beobachtung und das andere Mal die andere in Erscheinung tritt. So haben wir also überall im Geistesleben Beziehung auf eine grundlegende Einheit. Was dabei von einzelnen Phänomenen gilt, das gilt auch von großen geistigen Gebieten. Wir sind überzeugt, daß alles geistige Leben eine Einheit bilden muß, und wenn ein ganzes Gebiet der Einheit sich nicht fügen will, so steht es in Gefahr, eine bloße Illusion zu sein. In Anwendung auf die Religion würde das heißen: wenn die Religion mit dem übrigen Geistesleben nicht zu einer Einheit zusammenzustimmen vermag, so würde sie es sich gefallen lassen müssen, als eine bloße Phantasmagorie angesehen zu werden. Freilich darf man mit solchen Behauptungen nicht vorschnell bei der Hand sein. Denn die letzte grundlegende Einheit ist nicht etwas, das man auf der Straße findet. Sie ist, um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen, nicht gegeben, sondern aufgegeben, sie will gesucht und in mühevoller Arbeit entdeckt werden. Die Einheit zu finden, kann eine immer wieder neue Aufgabe werden. Denn es ist nicht so, daß eine geistige Einheit, die an einer Stelle einmal vorhanden ist, nun für immer herrschen müßte. Einst wurde die Einheit von der Religion gebildet. Die Religion bestimmte das gesamte Leben, sie griff ein in die Fragen der Politik. Keine Schlacht wurde geschlagen, kein Bündnis geschlossen, ohne daß die Religion mitgesprochen hätte. In den Tempeln standen nicht nur die Bilder der Götter, sondern auch die Maße und Gewichte. Die Priester waren nicht nur Priester, sondern zugleich Astronomen, Ärzte, Rechtsgelehrte. Diese Einheit erfuhr eine starke Erschütterung im Ausgange des Altertums, aber noch einmal gelang es, sie wiederherzustellen im mittelalterlichen System. Die Kirche ist die große

Digitized by Google

Herrscherin, die über Kaiser und Könige gebietet, die der Forschung sichere Richtung weist, der Kunst Stoff und Auftrag gibt. Von der Religion ist das Zusammenleben der Menschen, die Politik, die Wissenschaft, die Kunst bestimmt, es gibt keine Frage, in der nicht sie das entscheidende Wort beansprucht — und was mehr ist — ihr schließlich es trotz alles gelegentlichen heftigen Sträubens auch zuerkannt wird. Diese gewaltige, geschlossene Einheit ist verloren, und wir müssen eine neue erst suchen. Die verschiedensten Gebiete des Lebens haben sich von der Religion emanzipiert. Der moderne Staat ist souverän geworden, die Wissenschaft hat ihre eigenen Gesetze entdeckt, die Kunst stellt ihre Aufgaben sich selbst, die Ethik verficht mit besonderer Energie den Gedanken der Autonomie, die Religion ist auf ein Sondergebiet zurückgedrängt, ja, ihre gesamte Stellung ist unsicher geworden. Durch diesen ganzen Differenzierungsprozeß hat das Geistesleben der Menschheit eine starke Umwandlung erfahren, Großes ist erreicht. Aber wir sehen heute nicht mehr allein den Fortschritt, peinlich empfinden wir auch die Zerklüftung; wir fangen an, die Einheit zu vermissen. Namentlich wer nicht aufhören kann, in der Religion die höchste Angelegenheit des Menschenlebens zu sehen, wer die Fragen, die sie stellt, nicht einfach beiseite zu schieben vermag, wird nach einem Ausgleich, nach einer neuen Einheit Ausschau halten. Aber über eins müssen wir uns dabei von vornherein klar sein: wir werden die neue Einheit nicht erreichen auf Kosten der Differenzierung, auf Kosten der erreichten Selbständigkeit. Die Selbständigkeit der verschiedenen geistigen Betätigungen ist ein Gut, das nicht wieder verloren gehen darf, ist etwas, das schließlich auch der Religion zugute gekommen ist, die wir nun viel besser in ihrer Eigenart haben kennen lernen. Jedes Streben nach Einheit muß also die klare Einsicht in die vorhandene Verschiedenheit zur Voraussetzung haben. Mühsam ist diese Einsicht erarbeitet worden, und immer wieder sind Rückfälle vorgekommen. Zuerst hat die Erkenntnis von der Eigenart der Religion gegenüber dem naturwissenschaftlichen Erkennen oder umgekehrt von der Eigenart des naturwissenschaftlichen Erkennens gegenüber der Religion sich Bahn gebrochen.

Lange hat es gedauert, bis die Naturwissenschaft eine sichere Grundlage gewann, durch Jahrhunderte hindurch war das Naturerkennen eingebettet in Anschauungen anderer Art. Von gar nicht zu überschätzender Wirkung ist Aristoteles gewesen. Seine Ge-

Digitized by Google

danken werden beherrscht von der glänzendsten Kulturleistung des Griechentums, dem künstlerischen Bilden. Was heißt künstlerisches Bilden? Es heißt, einem Stoff die Form geben. Geformter Stoff ist das Kunstwerk, geformter Stoff ist alle Wirklichkeit. In jedem Dinge findet diese Durchdringung von Stoff und Form statt. Aufgabe des Naturerkennens ist es darum, diesen Sachverhalt nachzubilden, d. h., da der Stoff selbst natürlich nicht in das erkennende Bewußtsein herüberwandern kann, die gestaltende Form denkend zu erfassen. Die Formen sind in der wahrnehmbaren Wirklichkeit vorhanden, das wissenschaftliche Erkennen hat nichts weiter zu tun, als sie dort zu entdecken. Produktivität, Erzeugung eigenartiger Begriffe ist dem Naturerkennen nicht zuzugestehen. Damit ist ausgesprochen, daß das naturwissenschaftliche Erkennen keine selbständige Größe ist. Es ist ganz und gar abhängig von der vorhandenen Wirklichkeit, der es einfach nachzugehen hat, und diese Wirklichkeit steht dazu in Analogie zum künstlerischen Bilden, so wird das Naturerkennen also auch abhängig von der künstlerischen Anschauung. Das Naturerkennen ist gewissermaßen erst vollendet, wenn es Kunst geworden ist, wenn es den Stoff durch die Form bemeistert. Klarer noch wird die Abhängigkeit des Naturerkennens, wenn wir die Wirkung des aristotelischen Philosophierens ins Mittelalter hinein verfolgen. Die Anschauung des Aristoteles hatte zwei Grenzbegriffe: den reinen Stoff und die reine Form. Die vorhandene Wirklichkeit ist an jeder Stelle Durchdringung von beiden, von Stoff und Form, die Voraussetzung dieser Wirklichkeit aber ist der reine Stoff und die reine Form, die Aristoteles mit Gott identifiziert. Für Aristoteles treten diese beiden Voraussetzungen zurück. Gott war ihm nur der unbewegte Beweger, der den ersten Anstoß des Geschehens gibt. Die Wirklichkeit selbst konnte dann betrachtet werden, ohne daß fortwährend auf Gott zurückgegangen wurde. Indem die aristotelische Anschauung von den mittelalterlichen Denkern aufgenommen wird, wird sie von dem starken religiösen Leben erfaßt, das damals alles Denken beherrscht. In ganz anderer Weise tritt da nun Gott für das Naturerkennen hervor. Die Wirklichkeit wird nun ein Stufenreich von untereinander zusammenhängenden Bildungen. Jedes Niedere weist nun auf ein Höheres hin, und dieses wieder auf ein noch Höheres usf., bis alles sein Ziel und seinen Zusammenhalt in Gott findet. Das Naturerkennen ist also hier gewissermaßen vollendet,

Digitized by Google

wenn es Religion geworden ist, wenn die Zurückführung auf Gott gelang. Diese Anschauung ist das Mittelalter hindurch und darüber hinaus herrschend geblieben und hielt auch die Forscher in ihrem Bann, die als eifrige Gegner der Scholastik sich bekannten.

Das zeigt sich in interessanter Weise an einem Manne wie Giordano Bruno. In bezug auf den Gottesbegriff steht er im stärksten Gegensatze gegen das Mittelalter, Gott ist ihm nicht mehr das transzendente Wesen, die Welt nicht mehr das abhängige Sein, sondern Gott und Welt gehen ihm zu einer Einheit zusammen. Es ist die Gottwelt, der seine Liebe, seine Andacht und sein Denken gehört. Aber das ist nun seine Verwandtschaft mit dem Mittelalter: alles einzelne Sein ist unselbständig und nichtig, es ist nichts ohne den Zusammenhang mit dem Alleinen, und es wird nur erkannt, wenn es als ein Ausfluß des Alleinen erkannt wird. Zu dem Alleinen aber kann man eben nur in einem mystisch-religiösen Verhältnis stehen. Also gewiß: die Art des Gottesbegriffes, die Art der religiösen Stimmung hat sich geändert. Aber es ist Religion, auf die alles hinauskommt. Das Naturerkennen ist unselbständig wie bisher.

Eine Änderung hierin ist erst angebahnt worden durch die großen Naturforscher: Kopernikus, Kepler, Lionardo da Vinci, Galilei, Newton, und was sie erarbeitet haben, ist dann von der Philosophie aufgenommen und zu einer prinzipiellen Anschauung erhoben worden. Das Interesse war bei ihnen nicht mehr darauf gerichtet, das geheimnisvolle Sein der Dinge zu ergründen, ihre qualitates occultas, ihre verborgenen Eigenschaften und geheimen Kräfte aufzuspüren, sondern das Wahrnehmbare in klare, eindeutige Begriffe zu fassen und exakt zu beschreiben. Sie wollten z. B. nicht mehr fragen, was der Magnetismus denn eigentlich sei, sondern sich damit begnügen, seine Wirkungsweise genau festzustellen, sie wollten in der Astronomie nicht mehr das „Wesen" der Himmelskörper ergründen und die geheimen Kräfte ausfindig machen, die sie in Gang halten, sondern ihre Bahn exakt bestimmen. Bei diesen Bestrebungen tritt der logische Wert der Mathematik hervor. Denn für all das, was diese Forscher erstreben, ist die mathematische Formel der zutreffende Ausdruck. Die sog. Keplerschen Gesetze, die Galileischen Fallgesetze sind ihrem Ausdruck nach mathematische Formeln. So fängt das Naturerkennen an, seine Verbindung mit der ästhetischen

Digitized by Google

Anschauung und der religiösen Vorstellung zu lösen und sich auf die mathematische Formel zu gründen. Dabei geht gleichzeitig noch eine andere Veränderung vor sich. Hatte früher das Naturerkennen nur nachzubilden, was in der Wirklichkeit vorhanden war, so wurde es jetzt erzeugend. Denn die mathematische Formel findet sich nicht in der Wahrnehmung, sie muß vom Erkennen selbsttätig hervorgebracht werden.

Was es aber mit dieser ganzen Art des Erkennens auf sich hat, das ist zu prinzipieller Klarheit durch Kant erhoben worden. Die folgende Darstellung der Grundgedanken Kants soll sich im Interesse größerer Verständlichkeit von seiner Terminologie möglichst frei halten. Kants Bemühen ist auf die Erkenntnis gerichtet. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß darin eine veränderte Richtung einer älteren Art des Philosophierens gegenüber liegt. Die ältere Philosophie hatte sich sofort den Dingen zugekehrt, sie waren ihr Objekt, für Kant ist der erste Gegenstand die Erkenntnis. Was ist sie? Wie ist sie möglich? Wie kommt sie zustande? Darin spricht sich eine große Bescheidenheit aus. Auch Kant ruft wie Sokrates die Philosophie vom Himmel zur Erde zurück. Man soll erst das Nächste, Notwendigste tun, ehe man daran denken kann, das Fernere anzugreifen. Das unendliche Sein hat für uns etwas Fremdes, aber die Erkenntnis ist unser eigenes Werk. Wenn irgendwo, so muß hier Sicherheit zu erlangen sein. Was also ist die Erkenntnis? Zunächst ist zu konstatieren, daß wir Erkenntnis wirklich besitzen. In der Mathematik, in der Naturwissenschaft liegt sichere, unbezweifelbare Erkenntnis vor. Aber welches sind ihre grundlegenden Bedingungen, wie und wodurch kommt sie zustande, wie ist Mathematik, wie ist Naturwissenschaft möglich? Die grundlegenden Bedingungen für die Mathematik sind Raum und Zeit, ohne sie keine Mathematik. Was sind Raum und Zeit? Vollkommen klare und eindeutig bestimmte Anschauungen, Anschauungen, die mit dem menschlichen Bewußtsein selbst gegeben sind. Man muß sich das Verständnis Kants nicht damit verbauen, daß man bei Raum und Zeit an den psychologisch bestimmten Raum, die psychologisch bestimmte Zeit denkt. Der Raum, den wir mit den Augen aufnehmen, ist begrenzt, der mathematische Raum unbegrenzt, jener hat nur zwei Dimensionen, wir sehen flächenhaft, dieser drei. Der Ablauf der psychologischen Zeit ist sehr verschieden, bald langsamer, bald

Digitized by Google

ller, bei einer interessanten Beschäftigung vergeht sie im Fluge, iner mühsamen Arbeit will sie nicht von der Stelle rücken. Die mit der es Kant zu tun hat, besteht nur in der einfachen Auf- nderfolge und Richtung. Kant wird darum gar nicht getroffen, n von psychologischen Untersuchungen her behauptet wird, der dreidimensionale Raum kein ursprüngliches Gebilde sei, ern erst aus einer Kombination der Erfahrungen des Gesichts- des Tastsinnes entstehe, wenn zum Beweise dafür auf die Be- htungen verwiesen wird, die man an operierten Blinden ge- t hat, daß ihnen alle Gegenstände wie auf einer Fläche er- nen und ihnen die Vorstellung der Tiefendimension fehle. diese Forschungen und ihre Ergebnisse sind sehr interessant, sie widerlegen nicht Kant. Er fragt eben nicht, wie unsere manschauung *entsteht*, wie wir allmählich lokalisieren lernen, ern er fragt, welches sind die Grundeigenschaften des Raumes, die Voraussetzung für die mathematischen Operationen bilden, Raum, mit dem er es zu tun hat, ist darum nicht ein Erzeugnis hiedener Wahrnehmungsdaten, sondern ein Erzeugnis des nschaftlichen Denkens. Es verrät darum ebenso ein völliges erständnis, wenn Naturforscher, wie v. Baer und Helmholtz nschauung Kants zu stützen meinen durch Hinweis auf psycho- he oder physiologische Tatsachen. Sie sagen etwa: es hat seine igkeit mit der Subjektivität der Raum- und Zeitanschauung, sie hängen von der Organisation der Menschen ab. Der Raum menschlichen Auges ist wahrscheinlich anders, als der Raum, Facettenaugen erblicken. Der schnellere oder langsamere Blut- uf ergibt auch ein verschiedenes Tempo des Zeitablaufes. Kant hat es mit dem allen nicht zu tun. Nicht derartige Tat- n der psycho-physischen Organisation, die sich schließlich immer uf die Art der passiven Wahrnehmung beziehen, stehen für ihn rage, sondern die Grundbedingungen der aktiven Erkenntnis. würden bei anderer Organisation anders *wahrnehmen*, wir würden darum noch nicht in anderer Weise *erkennen*. Art und Weise der mathematischen Erkenntnis bliebe dieselbe, wenn die Wahrnehmungen sich änderten. Angenommen z. B., ein schnellerer Blutumlauf uns gestattete, die Bewegung einer schossenen Flintenkugel zu verfolgen, so würde deshalb die der Berechnung der Flugbahn noch keineswegs anders werden.

Digitized by Google

Wenn Kant von der Subjektivität der Raum- und Zeitanschauung spricht, so denkt er dabei nicht an die psycho-physische Organisation der Menschen, sondern daran, daß mathematischer Raum und mathematische Zeit für uns vollkommen durchsichtige und bestimmte Vorstellungen sind, mit denen wir operieren können. Alles, was in ihnen enthalten ist, können wir aktiv entwickeln, darlegen, ohne auf irgendwelche weitere Wahrnehmungen angewiesen zu sein.

Was sind nun Raum und Zeit ihren Grundeigenschaften nach? Sie sind Verhältnisse und nichts als Verhältnisse, wie man sich an den Sätzen der Planimetrie leicht deutlich machen kann. Um ein ganz elementares Beispiel zu wählen: Die Sätze, die für das gleichschenklige Dreieck gelten, beziehen sich auf die Verhältnisse zwischen Seiten und Winkeln. Die Verhältnisse bleiben dieselben, wie verschieden wir auch die Dreiecke sonst zeichnen mögen. Was erkennen wir also in der Mathematik? Verhältnisse, nichts als Verhältnisse.

Zu einem ähnlichen Ergebnis werden wir kommen, wenn wir der Naturwissenschaft uns zuwenden. Das läßt sich schon daher vermuten, daß die Mathematik auf die Wahrnehmungswirklichkeit anwendbar ist. Es treten hier noch einige andere Verhältnisarten hinzu, deren wichtigste die Kausalität ist. Auch bei der Kausalität haben wir es mit lauter Verhältnissen zu tun. Ursache und Wirkung stehen im Verhältnis zueinander, und zwar muß sich dies Verhältnis durch gleiche Zahlen ausdrücken lassen. Auch die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist demnach eine Erkenntnis in lauter Verhältnissen. Der Unterschied gegenüber der Mathematik ist nur der, daß, während die Mathematik es mit reinen Formverhältnissen zu tun hat, die Naturwissenschaft einen Inhalt für ihre Formen dazu verlangt. Dieser Inhalt muß durch die sinnliche Wahrnehmung gegeben sein. Aber an der Art der Erkenntnis wird dadurch nichts geändert, denn der Wahrnehmungsinhalt wird in lauter Verhältnisse aufgeteilt. Wie also kommt naturwissenschaftliche Erkenntnis zustande? Dadurch, daß Wahrnehmungsstoff in Verhältnisformen eingefügt wird. Wo nur Wahrnehmungsstoff vorhanden ist, und die bestimmten, in Zahlen ausdrückbaren Verhältnisse fehlen, da ist auch keine naturwissenschaftliche Erkenntnis vorhanden, und ebenso fehlt die naturwissenschaftliche Erkenntnis, wo nur die Verhältnisformen vorhanden sind. Verhältnisformen ohne Wahrnehmungsstoffe sind leer, Wahrnehmungsstoffe ohne

Digitized by Google

Verhältnisformen sind ungeordnet und regellos, so läßt sich der berühmte Satz Kants in uns geläufigere Ausdrucksweise übertragen: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich, wie weit die Leistungsfähigkeit der Verhältnisformen oder Kategorien reicht. Sie reicht nicht weiter als der dargebotene Wahrnehmungsstoff oder mögliche sinnliche Erfahrung reicht. Das heißt aber: Erkenntnis von nicht sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen ist mit Hilfe dieser Formen unmöglich, also auch die Erkenntnis von dem Gegenstande der Religion, von Gott. Alle Bemühungen der Philosophie, mit Hilfe dieser Formen zu einer Erkenntnis Gottes zu gelangen, sind von vornherein fruchtlos. Der Satz der Kausalität, der auch hier vor allem in Betracht kommt, schafft wirkliche Erkenntnis nur innerhalb der Wahrnehmung, darüber hinaus nicht. Wenn wir etwa sagen: Die Welt muß eine Ursache haben, und diese Ursache ist Gott, so mögen wir damit etwas sehr richtiges gesagt haben, nur mögen wir uns nicht einbilden, eine wirkliche Erkenntnis ausgesprochen zu haben. Denn Gott und Welt stehen eben nicht in einem durch Zahlen ausdrückbaren Verhältnis zueinander. Das aber müßte der Fall sein, wenn mit Hilfe des Kausalsatzes Erkenntnis hervorgebracht werden sollte. Gott als Ursache der Welt ist ein Gedanke, aber keine Erkenntnis.

Wenn man sich den Verhältnischarakter aller mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis klar gemacht hat, so ist dieses Ergebnis eigentlich selbstverständlich. Wie soll denn Gott durch Verhältnisse, und das heißt schließlich durch Zahlen, erkannt werden! Zu Kants Zeit wirkte allerdings dies Ergebnis der Vernunftkritik wie eine erbarmungslose Zerstörung. Man hatte so fest darauf vertraut, daß dieselbe Vernunft, die in Mathematik und Naturwissenschaft so Großes leistete, auch die Erkenntnis Gottes sicher stellte. Als nun Kant zeigte, daß dieses Vertrauen völlig haltlos sei, da empfand man zunächst allein die starke Negation, die darin lag. Aber Kant hatte nicht nur die Eigenart und die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens festgestellt, sondern er hatte zugleich die ersten Schritte auf dem Wege getan, der zur Anerkennung der Eigenart der Religion führte. Kant hat selbst ein Bewußtsein auch von dieser Seite seiner Leistung gehabt, es spricht sich in dem

Digitized by Google

Satz aus: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Allerdings ist dann bei Kant selbst die Eigenart der Religion nicht zu vollem Rechte gekommen, aber er hat doch sehr Wesentliches dazu getan, daß ein neues Verständnis der Religion möglich wurde. Um die Größe der Leistung Kants zu würdigen, muß man einmal einen Blick hineinwerfen in die alte Dogmatik und in die Philosophie vor Kant. Nehmen wir z. B. Koenigs theologia positiva, die 1711 erschien. Wie formalistisch ist da alles, nach rein formal-logischen Teilungen schreitet da die Gedankenbewegung fort. So sagt er über Gott: „Gott wird sowohl aus dem Licht der Natur als der Gnade erkannt; jene heißt die natürliche, diese die übernatürliche oder offenbarte Erkenntnis." So hat er also die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis. Zunächst wird die natürliche Erkenntnis abgehandelt. „Daß es eine natürliche Gotteserkenntnis gibt, ist ersichtlich aus Röm. 2, 14, 15 usw. Die bewirkende Ursache (für diese Erkenntnis) ist teils eine erste: Gott, teils eine vermittelnde: die intellektuelle Fähigkeit des Menschen, und diese hat die Art des Mittels an sich, teils steht sie für sich allein, was die in ihr liegende Erkenntnis betrifft, teils ist sie mit der Betrachtung der Kreaturen verbunden und von dieser angeregt, was die erworbene Erkenntnis angeht." Und so geht es fort immer in diesem dürren Schematismus. Oder nehmen wir das Buch des bekannten Philosophen Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt, das 1741 herauskam. Er sagt: „Wir sind! Alles was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist als nicht ist; und also müssen auch wir einen zureichenden Grund haben, warum wir sind. Haben wir nun einen zureichenden Grund, warum wir sind, so muß derselbe Grund entweder in uns oder außer uns anzutreffen sein. Ist er in uns zu finden, so sind wir notwendig, ist er aber in einem anderen zu finden, so muß doch das andere seinen Grund, warum es ist, in sich haben und also notwendig sein. Und demnach gibt es ein notwendiges Ding. . . . Dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat, und also dergestalt ist, daß es unmöglich nicht sein kann, wird ein selbständiges Wesen genannt. Und demnach ist klar, daß es ein selbständiges Wesen gibt. Was notwendig ist, kann weder Anfang noch Ende haben, sondern ist ewig. Derowegen, weil das selbständige Wesen notwendig ist,

Digitized by Google

kann es weder Anfang noch Ende haben, sondern ist ewig" usw. Selbst der Pietismus hat diese Art nicht zu durchbrechen vermocht. Der von Kant verehrte Professor der Mathematik Knutzen, der dem Pietismus nahestand, hat ein Buch über die Wahrheit des Christentums geschrieben, das ganz dieselbe Weise an sich hat. Man muß sich wundern, wie in solchem Gebäude, das aus lauter engen Zellen bestand, die Religion überhaupt zu leben vermochte. Ja Kant hat zerstört, aber er hat ein Gebäude zerstört, das schließlich für die Religion ein Gefängnis war.

Die Theologie hat Kants Leistung zunächst nicht recht fruchtbar zu machen verstanden. Wo sie es versuchte, geschah es in sehr unzulänglicher Weise und oft genug auch im Widerspruch zu dem, was Kant eigentlich gewollt hatte. Dazu kam der stärkere Einfluß Schleiermachers, der erklärlicherweise für die Theologie in den Vordergrund trat. Erst Albrecht Ritschl[1]) und seine Schule, vor allem Herrmann haben näheren Anschluß an Kant gesucht und mit Energie die Unzulänglichkeit des theoretischen Erkennens für die Religion betont. Vielleicht erscheint uns heute ihre spröde Haltung gegenüber allem spekulativen Denken etwas übertrieben, aber es soll doch nicht verkannt werden, daß sie in der Tat der Religion einen Dienst geleistet haben. Es bestand wirklich die Gefahr, daß die Religion in idealistische Spekulation aufgelöst wurde, und es bestand nach dem Zusammenbruch der idealistischen Spekulation die Gefahr, daß die Religion dem Vordringen der Naturwissenschaft, die sich mit materialistischer Weltanschauung verband, zum Opfer fiel. In dieser gefahrvollen Lage war es vielleicht der einzige Ausweg, daß bis zur Einseitigkeit die Eigenart der Religion gegenüber allem theoretischen Denken hervorgehoben wurde. Wichtige Einsichten sind auch dadurch an das Licht gefördert worden.

Zunächst sei Ritschls Gegnerschaft gegen die Metaphysik etwas beleuchtet. Es ist Ritschl vorgeworfen worden, daß er damit die Religion entwerte, sie ihrer Grundlagen beraube. Aber das ist ein

1) Von Ritschls Werken kommen in Betracht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Theologie und Metaphysik. Von Herrmann: Die Metaphysik in der Theologie. Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Der Verkehr des Christen mit Gott. Ethik. Christlich-protestantische Dogmatik in Hinnebergs Kultur der Gegenwart.

Digitized by Google

Mißverständnis, freilich ein begreifliches. Denn Ablehnung alles Metaphysischen scheint Ablehnung alles Übersinnlichen, Überweltlichen zu bedeuten. Ritschl verbindet jedoch mit dem Worte Metaphysik einen ganz bestimmten Begriff. Die Metaphysik beschäftigt sich nach ihm mit den allgemeinsten Begriffen, wie: Sein, Werden und so weiter. Diese allgemeinsten Begriffe treffen nun auf alle Wirklichkeit zu und sind gleichgültig gegen ihre tiefen Unterschiede. Wir können das Sein von dem toten Stein aussagen wie von dem lebendigen Menschen, das Werden von den niedersten Pflanzen- und Tierzellen, wie von den höchsten Erscheinungen der menschlichen Geschichte. Was haben wir also von Gott gesagt, wenn wir diese allgemeinsten Begriffe von ihm aussagen? Wir haben nichts von ihm ausgesagt, etwas ganz Gleichgültiges, religiös ganz Indifferentes. Diese Metaphysik ist gegen den tiefen Unterschied von Geist und Natur neutral, wie Ritschl sich ausdrückt, und darum ist sie für das religiöse Erkennen unbrauchbar. Und zwar handelt es sich bei der Verwertung einer solchen Metaphysik schließlich nicht um eine Harmlosigkeit, die man durchgehen lassen könnte, sondern um eine Zurückstellung und Beeinträchtigung des wirklich Religiösen. Man hält sich bei diesen Dingen auf, und der Blick wird nicht geschult für das eigenartig Religiöse.

Worin sieht nun Ritschl die Eigenart der Religion? Er sagt, daß das religiöse Erkennen in selbständigen Werturteilen bestehe. Auch diese Aussage hat Ritschl den Vorwurf eingetragen, daß er damit die Religion zu einer bloßen Illusion mache. Denn wenn in der Religion allein Werturteile und nicht Seinsurteile vorkämen, so werde damit die Realität der religiösen Objekte unsicher. Es muß wohl zugestanden werden, daß der Ausdruck „selbständige Werturteile" für den ersten Augenblick etwas Befremdendes an sich hat, aber es ist doch in ihm eine tiefe Wahrheit enthalten. Ritschl unterscheidet nämlich begleitende und selbständige Werturteile. Die begleitenden Werturteile finden sich überall da ein, wo der Wert eines Gegenstandes, eines Strebens empfunden wird, sie sind auch bei dem sogenannten uninteressierten Erkennen zugegen. Denn es ist für den Forscher niemals gleichgültig, ob seine Arbeit Fortgang hat oder nicht. Stellen wir uns vor, daß einem Forscher nach mühsamer Arbeit die Sicherung einer wichtigen Wahrheit gelungen ist, so wird bei ihm als Begleiterscheinung ein Wert-

Digitized by Google

gefühl auftreten, das zu einem Werturteil sich verdichtet. Bei diesen begleitenden Werturteilen geht die Tatsache, auf die sie sich beziehen, logisch oder auch zeitlich voran und das Werturteil folgt nach. Die Tatsache besteht unabhängig von dem begleitenden Werturteile. Die Tatsache z. B., daß die X-Strahlen Gegenstände durchdringen, die für die Sonnenstrahlen undurchlässig sind, wird nicht verändert durch das Urteil über den Wert dieser Entdeckung. Es bleibt immer derselbe Gegenstand, und es macht für den Gegenstand selbst nichts aus, ob das Werturteil sich einstellt oder nicht. Anders ist es nun mit den selbständigen Werturteilen. Bei ihnen verwachsen Gegenstand und Wert zu einer unlöslichen Einheit. Der Gegenstand ist nicht, was er ist, ohne daß zugleich sein Wert stark empfunden wird. Was z. B. Sittlichkeit ist, weiß der gar nicht, der nicht ihren überragenden Wert unmittelbar empfindet. Die Sittlichkeit in ihrer Realität ist uns nur gegenwärtig, wenn wir sie zugleich in ihrem Werte erfassen. Sonst haben wir nur eine Kunde von Sittlichkeit durch andere, aber ihre Wirklichkeit ist uns unbekannt. Es kann jemand etwa den Satz: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" lernen, aber er hat für ihn nichts zu bedeuten, solange er nicht seinen Wert spürt. Ja er kann die Realität dieses Satzes anfeinden und für nichtig erklären, indem er etwa auf die Macht der Eigenliebe, des Selbsterhaltungstriebes hinweist. Daß es bei diesem Satze sich um eine große Wirklichkeit handelt, wird ihm erst dann deutlich, wenn er seinen Wert erkennt. Genau so ist es mit Gott. Gott, d. h. der Gott der Religion, wird nur erkannt, wo sein Wert unmittelbar empfunden wird. Gesetzt, es gelänge mir die Realität Gottes zu beweisen, so hätte ich gerade Gott *nicht* gefunden, nicht den Gott der Religion. Mein Urteil: „Gott ist" wäre kein religiöses Urteil. Ein religiöses Urteil ist immer nur da vorhanden, wo der Wert Gottes zugleich ausgesprochen wird. Ritschl beruft sich mit Recht auf Luther, der in seinem großen Katechismus sagt: „Was heißt einen Gott haben oder wer ist Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben." Das ist genau, was Ritschl meint. Man kann Gott nicht haben, ohne ihm zu vertrauen. Wo das Vertrauen in Ritschls Terminologie: das Werturteil, fehlt, da ist man noch nicht bis zur Religion gelangt. Selbständig heißen

Digitized by Google

diese Werturteile darum, weil nicht der Gegenstand vorher festgestellt wird und dann das Werturteil erst nachfolgt. Im selbständigen Werturteil verschmelzen Realität und Wert zur Einheit. Es ist also falsch, wenn man die selbständigen Werturteile in Gegensatz zu den Seinsurteilen stellt. Ritschl hat nichts weiter gewollt, als mit diesem Ausdruck die Art der religiösen Erkenntnis beschreiben. Und daß er damit viel Wahres gesagt hat, sollte heute nicht mehr geleugnet werden. Man braucht deshalb noch nicht in der Ritschlschen Theologie das überhaupt mögliche letzte Wort zu sehen.

In langer ernster Arbeit der Philosophie und Theologie ist so die Eigenart des naturwissenschaftlichen Erkennens und demgegenüber des religiösen Erkennens herausgestellt worden. Wenn es als eine Aufgabe anzusehen ist, beide auch wieder in Verbindung zu setzen, so kann es nur auf eine Weise geschehen, die ihre Unterschiede nicht ignoriert.

2. Die Abhängigkeit der Religion von der Sittlichkeit.

(Kant. Cohen).

Kant hatte die Eigenart und die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens festgestellt und damit die Möglichkeit für die Anerkennung geschaffen, daß in der Religion etwas Eigenartiges vorliege. Bei ihm selbst kommt es freilich nun doch nicht zu einer sicheren Bestimmung der Eigenart der Religion, und das hat zweifellos seinen Grund in der geschichtlichen Lage. Als Religion galt damals das, was mit den Worten: Gott, Tugend, Unsterblichkeit bezeichnet wird. Wenn diese drei gesichert waren, so schien damit auch die Religion vollständig umschrieben zu sein. Die theoretische Vernunft erwies sich als unvermögend, Gott, Tugend oder Freiheit, Unsterblichkeit zur Gewißheit zu erheben. Wozu aber die theoretische Vernunft unvermögend ist, das vermag die praktische zu leisten, und so kommt es, daß die Religion von Kant in die engste Verbindung mit der Ethik gebracht wird und schließlich in sie aufgeht.

Für die Frage, wie es Kant gelingt, von der Ethik aus jene drei zur Religion gehörigen Größen zu rechtfertigen, ist es erforderlich, auf seine Bestimmung des Ethischen einzugehen. Wir sahen, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis oder die theoretische Vernunft es mit lauter Verhältnissen zu tun hatte. Jedes Stück der Wirk-

Digitized by Google

lichkeit ist da ein Verhältnisglied, das zu einem anderen in Verhältnis und darum mit ihm in notwendiger Verbindung steht. Es gibt da nichts, was für sich allein bestände, immer ist es mit anderen verwoben. Diese Verhältniswirklichkeit erstreckt sich auch über menschliches Handeln. Zwischen dem, was begehrt wird, und dem Triebe, der begehrt, besteht ein festes Verhältnis. Auf der einen Seite steht der begehrte Gegenstand, auf der anderen der begehrende Mensch. Es macht dabei keinen Unterschied aus, ob der Gegenstand in der Wirklichkeit oder erst in der Vorstellung vorhanden ist, ob etwa, um Beispiele zu wählen, der Mensch eine vor ihm befindliche Speise genießen will, oder ob er Pläne macht, wie er reich werden kann. Immer besteht ein Verhältnis zwischen Gegenstand und Mensch, und es bedeutet keinen logischen Unterschied, ob der Gegenstand das eine Mal die wirkliche Speise und das andere Mal das vorgestellte Geld ist.

Aber nun gibt es ein Handeln, bei dem der Mensch nicht mehr im Verhältnis zu Gegenständen außer ihm steht, weder zu wirklichen noch vorgestellten, ein Handeln, bei dem es ganz allein auf dies Handeln selbst, auf seine Normalität ankommt. Dies Handeln ist das Handeln aus Pflicht. Kein äußerer Bestimmungsgrund wirkt da auf den Menschen, sondern allein das moralische Gesetz, und dies moralische Gesetz ist eben nicht etwas, das außerhalb des Menschen wäre, sondern das in ihm ist. Im ethischen Handeln blickt der Mensch nicht darauf, was er damit erreicht, nicht auf Folgen und Vorteile, er hört auch nicht auf das, was sein Triebleben von ihm fordert, er folgt nicht den Richtungen, die seine eigene Vergangenheit ihm vorschreiben will, sondern er gehorcht dem moralischen Gesetz, das mit seinem eigenen vernünftigen Wesen identisch ist. Wenn der Mensch so nicht mehr in einem Verhältnis zu etwas außer ihm steht, ist er frei. Frei zu handeln, sich selbst zu einer solchen umfassenden Einheit zu machen, die kein Verhältnis mehr zu etwas draußen Liegendem hat, ist die große Aufgabe des Menschen. Der Mensch soll immer wieder imstande sein, aus aller bloßen Verhältniswirklichkeit herauszutreten, sich unbedingt selbständig zu machen, weder von den Antrieben, die ihm aus Lebensgewohnheit und psychologischen Anlagen zukommen, noch von zufälligen äußern Zielen sich leiten lassen. Das ist eine große Aufgabe, aber als einer möglichen Aufgabe liegt ihr auch eine Tatsache zugrunde.

Digitized by Google

Freiheit gehört darum zum Grundwesen des Menschen, aber Freiheit ist auch seine fortwährende Aufgabe. Die Aufgabe wäre nicht zu verwirklichen ohne die Tatsache der Freiheit, aber die Freiheit erweist sich selbst nur als Tatsache, in dem sie als Aufgabe verwirklicht wird. So haben wir hier gegenüber aller Verhältniswirklichkeit eine Wirklichkeit eigener Art, gegenüber dem bloßen Sein das Sollen.

Aber es ist schließlich derselbe Mensch, der einmal ein Glied der Verhältniswirklichkeit ist und dann wieder über ihr steht. Das läßt sich nur so miteinander vereinen, daß die Verhältniswirklichkeit dem moralischen Gesetz unterworfen wird. Nur so kommt auch eine volle Wirklichkeit höherer Art zustande. Wie die bloßen Wahrnehmungen ohne die Einfügung in die bestimmten Verhältnisformen ungeordnet und die Formen ohne den Wahrnehmungsgehalt leer waren, so würde ähnlich im Gebiet des Handelns die bloße Verhältniswirklichkeit zerfahren und das bloße moralische Gesetz schemenhaft sein. Erst indem die Verhältniswirklichkeit dem moralischen Gesetz eingefügt wird, kommt eine geordnete, wohlgestaltete und inhaltvolle Wirklichkeit zustande. Jeder Mensch hat sein besonderes Schicksal, seine eigenen Erlebnisse und Anlagen. Das ist etwas Gegebenes, was er sich nicht selbst gewählt hat. Aber dies alles ist nun zu versittlichen; es muß umgebildet, zum Teil bis zum Grunde verwandelt werden. Ein schweres Geschick darf nicht passiv hingenommen, es muß zu einem Mittel sittlicher Förderung gemacht werden, eine psychologische Anlage ist in Zucht zu nehmen oder zu veredeln. Nicht darauf kommt es an, gegen alle Wirklichkeit sich abzuschließen, von ihr sich nicht berühren zu lassen und ihr gegenüber in einer erhabenen Ruhe zu verharren, wie es das Ideal des stoischen Weisen ist, sondern gerade darauf, alle Wirklichkeit in das moralische Wesen hineinzuziehen. So ist also die empirische Wirklichkeit durch das moralische Gesetz zu bearbeiten, die gesamte Wirklichkeit soll dem moralischen Gesetz entsprechen.

Von hier aus kommt nun Kant dazu, den Glauben an Unsterblichkeit und Gott zu postulieren. Die Wirklichkeit soll dem moralischen Gesetz entsprechen und nicht mit ihr in Widerspruch stehen, das ist eine unbedingte, unaufgebbare Forderung. In dieser Forderung ist nun aber zweierlei enthalten. Einmal sind die Anlagen, Triebe, Ziele des Menschen zu versittlichen. Aber wenn auch diese

Digitized by Google

Aufgabe vollständig erfüllt wäre, so wäre möglicherweise doch noch nicht jene Forderung gänzlich befriedigt, dann nämlich nicht, wenn die empirische Wirklichkeit dem vollendet sittlichen Menschen Leid und Weh brächte. Sittliche Vollendung bedeutet Glückswürdigkeit und Glückswürdigkeit fordert Glückseligkeit. Erst dann also entspricht die Wirklichkeit vollkommen dem moralischen Gesetz, wenn sie einmal versittlicht ist und dann, wenn sie dem Würdigen auch das verdiente Glück gewährt.

Die Versittlichung nun ist eine unendliche Aufgabe, sie ist in der kurzen Spanne Zeit, die das menschliche Erdenleben einnimmt, gar nicht zu vollführen. So muß es, wenn die ganze Aufgabe nicht nichtig sein soll, ein ewiges Leben geben. Nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit läßt die Aufgabe der Versittlichung sich aufrecht erhalten, sonst wäre nicht abzusehen, wie sie durchgeführt werden sollte.

Die andere Seite der Forderung, daß die Wirklichkeit dem moralischen Gesetz zu entsprechen habe, ging dahin, daß Würdigkeit und Glückseligkeit miteinander in Einklang ständen. Nun ist aber auf keine Weise einzusehen, wie tugendhaftes Handeln von sich aus ein glückliches Geschick bewirken solle. Die empirische Wirklichkeit folgt in dieser Hinsicht anderen Gesetzen und richtet sich nicht nach dem moralischen Gesetz. Eine Zusammenstimmung wird nur denkbar, wenn es ein allmächtiges Wesen gibt, das einmal die Wirklichkeit den Forderungen des Sittengesetzes unterwirft und so die Güter gerecht nach der Würdigkeit verteilt.

Unsterblichkeit und Gott sind so Postulate des sittlichen Bewußtseins, weil auf andere Weise die sittliche Forderung, daß die Wirklichkeit dem moralischen Gesetze vollständig entsprechen solle, nicht erfüllt werden kann.

Eigentlich gehören also die Begriffe Unsterblichkeit und Gott hier zur Ethik. Aus dem sittlichen Bewußtsein gehen sie hervor, und durch das sittliche Bewußtsein werden sie sicher gestellt. Sachlich wird daran im Grunde auch nichts durch die etwas andersartigen Überlegungen geändert, die Kant in seiner Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft anstellt. Kant entwickelt hier den Gedanken, daß die Versittlichung des Menschen nur in einer umfassenden sittlichen Gemeinschaft vor sich gehen könne. Denn der isoliert lebende Mensch würde immer wieder den widersittlichen Trieben und Mächten erliegen. Eine sittliche Gemeinschaft aber

Digitized by Google

ist nur möglich unter Voraussetzung Gottes, der als der Allwissende der Herzenskündiger ist und so jeden nach Verdienst behandeln kann. Die sittliche Gemeinschaft in ihrer Vollendung gedacht, würde das Reich Gottes sein. Diese Gemeinschaft anzubahnen, ist die Aufgabe der positiven Religion. Der positiven Religion haftet viel Äußerliches, Statutarisches an. Das ist bei der Beschaffenheit des Menschen, der nun einmal äußerliche Verbindungen bei seiner angeborenen Schwachheit braucht, nicht zu vermeiden, und es ist auch erträglich, wenn es nichts weiter sein will, als ein Mittel, die reine Sittlichkeit auszubreiten. Allerdings soll sich die positive Religion immer mehr der reinen Vernunftreligion annähern und schließlich in sie aufgehen. Die reine Vernunftreligion ist aber im letzten Grunde identisch mit der reinen Sittlichkeit, denn Religion ist die Auffassung aller Pflichten als göttlicher Gebote. Wer sittlich lebt, dient Gott. Ja, es ist im Interesse der Reinheit der Sittlichkeit gut, wenn der Gedanke an Gott nicht fortwährend hervortritt, es besteht sonst die Gefahr, daß nicht das sittliche Gebot das Handeln motiviert, sondern die Gunstbewerbung bei Gott, und das wäre eine Verfälschung der Sittlichkeit.

So ist bei Kant die Religion völlig abhängig von der Sittlichkeit, ja mit ihr identisch. Etwas eigenes bleibt für die Religion nicht übrig. Direkt hat es Kant allerdings nicht ausgesprochen, daß die Religion sich in Sittlichkeit aufzulösen habe, er hat wohl auch an diese Konsequenz nicht gedacht. Sie wird aber mit vollem Bewußtsein von einem anderen Denker gezogen, der in Kants Bahnen wandelt, von Cohen.

Cohen[1]) hat seine philosophischen Überzeugungen entwickelt in den beiden großen Werken: Logik der reinen Erkenntnis und Ethik des reinen Willens. Speziell dem uns hier beschäftigten Problem hat er die kleine Schrift: Religion und Sittlichkeit gewidmet. Cohen geht davon aus, daß Religion und Sittlichkeit in gewisser Beziehung dasselbe bedeuten wollen. Es heißt: Religion ist Sittlichkeit, und es

1) Hermann Cohen: System der Philosophie: erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls. Verlag von Bruno Cassirer in Berlin. Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin 1907. Verlag von M. Poppelauer. Der Begriff der Religion. Verlag von Alfred Töpelmann.

Digitized by Google

heißt: Sittlichkeit ist Religion. Darin liegt ein Widerstreit, namentlich der zweite Satz, daß Sittlichkeit Religion ist, trägt in sich den Anspruch, daß die Sittlichkeit die Religion ersetzen will. Jedenfalls ist die Religion heute schon angefochten, ihr Recht ist nicht anerkannt, und es bedarf einer Prüfung ihrer Ansprüche. Es fragt sich deshalb, was ist die Religion. Die Religion ist aus dem Mythos entstanden. Allerdings teilt die Religion diese Art der Entstehung mit allen anderen Kulturerscheinungen, auch Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst sind aus dem Mythos hervorgegangen. Der primitive Mensch schaut alles mythisch an, d. h. er sieht in allem eine Seele, in den Tieren, den Pflanzen, den Himmelskörpern. Der Fortgang der kulturellen Entwicklung bedeutet aber eine Befreiung vom Mythos. Wissenschaft und Sittlichkeit scheiden immer energischer und vollständiger alle mythischen Elemente aus. Wie steht es in dieser Beziehung mit der Religion? Sie scheint den Mythos nicht entbehren zu können, sie hat es ja mit Göttern, also seelenhaften Wesen zu tun, und so scheint ihr schon darum das Urteil gesprochen zu sein. Aber so einfach liegt die Sache nun doch nicht. Es besteht nämlich die merkwürdige Tatsache, daß die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus fortschreitet. Was will diese Tatsache besagen? Ist der Unterschied von Polytheismus und Monotheismus nur gleich dem Unterschiede von Mehrheit und Einheit? Handelt es sich wirklich nur um einen Unterschied der Zahl? Das wäre nach Cohen eine sehr oberflächliche Auffassung. Vielmehr liegt hier ein tiefer sachlicher Unterschied vor. Die Propheten Israels haben nämlich den echten Monotheismus begründet und mit ihm einen eigenartigen Gedankengehalt verbunden. Während bei allem Polytheismus das Handeln des Menschen auf die Götter in Gebet und Opfer gerichtet ist, tritt im prophetischen Monotheismus das Verhältnis zu den anderen Menschen in den Vordergrund. Man dient Gott nicht mit Opfern und anderen kultischen Handlungen, sondern damit, daß man gegen den Nächsten Gerechtigkeit und Liebe übt, das heißt aber: man dient Gott durch Sittlichkeit. Das also ist der Unterschied zwischen Polytheismus und Monotheismus, daß im Polytheismus ungebrochen der Mythos waltet, im Monotheismus dagegen die Sittlichkeit herrscht. Der Polytheismus ist nur Mythos, der Monotheismus erst ist im eigentlichen Sinne Religion, und er ist es durch die Sittlichkeit. Es besteht eine Verwandtschaft zwischen Mythos und

Digitized by Google

Vielheit, zwischen Sittlichkeit und Einheit. Denn das mythische Denken sieht überall Seelen, die Sittlichkeit aber dringt auf Einheit. So ist die Überzeugung von dem einen Gott eine Frucht der Sittlichkeit.

Im prophetischen Monotheismus wurden die Gedanken auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch gelenkt. Noch etwas anderes kommt hier in Betracht. Mit dem prophetischen Monotheismus ist der Messianismus verbunden und das bedeutet der Gedanke an eine einheitliche Menschheit. Das messianische Heil soll der Menschheit zugute kommen. So ist der Gedanke der Menschheit, dieser eminent sittliche Gedanke, eine Frucht des prophetischen Monotheismus.

Der prophetische Monotheismus ist eine sehr hochstehende Religion, er ist nach Cohen dem Christentum überlegen. Denn wenn man auch dem Christentume bereitwillig zugestehen mag, daß es auch in ihm auf Sittlichkeit ankomme, so treten doch in ihm die mythischen Elemente stärker hervor. Denn im Christentum handle es sich wieder zuerst um das Verhältnis des Menschen zu Gott und erst in zweiter Linie um das Verhältnis des Menschen zum Menschen, und im Christentum stehe das Individuum voran und nicht die Menschheit, denn die Erlösung gehe zuerst auf das Individuum. So mache sich überall wieder stärker der Mythos bemerkbar und eine Zurückdrängung des Sittlichen. Darin aber liege eine Verschlechterung, da das Sittliche erst die Religion aus dem reinen Mythos herausführe. Aber schließlich sei dieser Unterschied doch nur graduell. Denn in jeder Religion, auch der höchststehenden, ist der Mythos noch nicht völlig ausgetilgt. Es kommt aber darauf an, daß der Mythos ganz zum Verschwinden gebracht und durch die Erkenntnis ersetzt wird. Das heißt aber, daß die Religion ganz in Sittlichkeit sich umzuwandeln hat. Keineswegs will Cohen damit sagen, daß der Gottesgedanke beseitigt werden soll. Wie der Gedanke des einen Gottes bei den Propheten aus dem sittlichen Geist hervorgegangen ist, so gehört er auch dauernd zur Ethik. Denn nur in dem einen Gott besitzt auch der Gedanke der Menschheit Realität, die sonst in vereinzelte Individuen zerfiele. Aber bei den Propheten wurde der Gedanke des einen Gottes wohl aus dem sittlichen Bewußtsein geboren, doch es geschah zugleich in intuitiver phantasiemäßiger Weise, nicht in klarer gesetzmäßiger Einsicht. Das also ist hier der Weg der Menschheit aus dem rein mythischen Zustande der Urzeit: da[s]

Digitized by Google

sittliche Bewußtsein läßt aus dem Mythos die Religion hervorgehen, die sittliche Erkenntnis wandelt die Religion zur reinen Sittlichkeit.

Ob diese Anschauung der Wirklichkeit der Religion gerecht wird, muß allerdings fraglich erscheinen. Freilich wird niemand den engen Zusammenhang leugnen wollen, der zwischen der Sittlichkeit und jeder höheren Religion besteht. Aber schon der Ausdruck wäre nicht völlig richtig, daß die in einem Menschen vorhandene Sittlichkeit der Erweis für die Echtheit seiner Religion wäre. Es läßt sich immer nur sagen, daß widersittliches Verhalten Mangel an Religion bedeutet, nicht aber, daß Sittlichkeit schon das Vorhandensein von Religion beweist. Mit anderen Worten: der unsittliche Mensch ist in irgendeinem Maße auch irreligiös, aber es gilt nicht ohne weiteres der Schluß, daß der sittliche Mensch auch religiös sei. Religion und Sittlichkeit sind nicht einfach zur Deckung zu bringen. Das gelingt schließlich immer nur, wenn man von vornherein das religiöse Gemütsleben, die Hingebung an Gott, das Vertrauen zu ihm, Andacht, Gebet gering einschätzt. Es hat doch immer seine großen Bedenken, eine so gewaltige geistige Erscheinung, wie die Religion es ist, einfach in ein anderes Gebiet übergehen zu lassen. Versucht ist es ja allerdings mehr als einmal: die Religion hat nicht nur Sittlichkeit, sie hat auch Philosophie und Wissenschaft werden sollen. Aber schließlich hat die Religion noch immer widerstanden und ihre Eigenart geltend gemacht. So ohne weiteres ist doch auch nicht die Tatsache beiseite zu schieben, daß tief religiöse und zugleich tief sittliche Persönlichkeiten überzeugt waren, daß erst aus der Religion bei ihnen die Sittlichkeit geboren wurde. — Wenn Cohen behauptet, daß der Gottesgedanke zur Ethik gehöre, so entbehrt diese Behauptung einer sicheren Begründung. Es ist sehr zu vermuten, daß mit der Religion auch der Gottesgedanke untergehen würde. Denn der Gedanke der Menschheit läßt sich auch ohne Gott denken, und wenn Cohen einwenden würde, daß ohne den Gottesgedanken der Gedanke der Menschheit der vollen Realität entbehren würde, so ist zu erwidern, daß diese Realität *sein* Gottesgedanke auch nicht zu sichern vermag. Denn Cohen lehnt alle Eschatologie ab. Ewiges Leben im christlichen Sinne gibt es für ihn nicht. Das Individuum geht zugrunde. Dann aber ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Menschheit zugrunde gehen sollte. Wie der Weltprozeß das Individuum vernichtet, so kann er auch die Menschheit vernichten,

Digitized by Google

es besteht für die Menschheit durchaus keine größere Garantie. Ohne das religiöse Bewußtsein würde es nicht den Gottesgedanken geben, das gesteht in gewissem Sinn auch Cohen zu, da er in der Erhaltung der Gottesidee eine verdienstvolle Leistung der Religion und in der bisherigen philosophischen Ethik keine hinreichende Bürgschaft gegeben sieht, daß sie die Ausgestaltung der Gottesidee als ihre eigene Aufgabe anerkennt. Auch der Sittlichkeit gegenüber muß die Religion auf einem eigenen Wesen bestehen.

In seinem letzten religionsphilosophischen Werk: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" hat Cohen selbst anerkannt, daß Religion und Ethik nicht einfach zusammenfallen. Er gesteht der Religion der Ethik gegenüber Eigenart, wenn auch nicht Selbständigkeit zu. Selbständigkeit könnte der Religion nur zukommen, wenn sie sich auf eine besondere Richtung im Bewußtsein gründete, wie die Logik auf das reine Denken, die Ethik auf den reinen Willen, die Ästhetik auf das reine Gefühl. Eine solche besondere vierte Richtung neben den genannten drei anderen aber läßt sich nicht entdecken. Daher kann die Religion auch nicht auf Selbständigkeit Anspruch machen, sie bleibt auf den innigsten Zusammenhang mit der Ethik angewiesen. Wohl aber läßt sich von Eigenart der Religion der Ethik gegenüber reden. In der Ethik nämlich ist der Gottesgedanke auf die Menschheit bezogen. Die Realität der Menschheit wird, wie bereits hervorgehoben wurde, durch den Gottesgedanken verbürgt. Aber indem der Blick der Ethik ausschließlich auf die Menschheit gerichtet ist, kommt dabei der einzelne Mensch nicht zu seinem Recht. Der Mensch ist jedoch nicht bloß Glied der Menschheit, er ist auch Einzelwesen, und als Einzelwesen muß ihm sein Recht werden. So tritt in der Religion die Beziehung zwischen Gott und Mensch als Individuum ein. Der Mensch als Individuum fände nirgends einen Halt. Die Natur könnte ihm einen solchen nicht bieten, aber auch die Ethik nicht, da der Mensch als Individuum immer auch sündiges Wesen ist. So vermag nur Gott dem Menschen als Individuum den ihm notwendigen Halt zu gewähren. Wie Gott in der Ethik der Menschheit ihre Realität verbürgt, so verbürgt er in der Religion dem Individuum in Vergebung der Sünden die Erlösung. Mit seinem letzten Werke hat so Cohen ein wertvolles Zeugnis dafür gegeben, daß die völlige Auflösung der Religion in Ethik nicht möglich ist.

Digitized by Google

3. Religion und Ästhetisches in Verwandtschaft und Gegensatz.

(Fries. Kierkegaard.)

Bei Kant war die Religion in völlige Abhängigkeit von der Ethik geraten, ja, sie sollte sich — wenn auch diese Konsequenz mit vollem Bewußtsein erst von Cohen in seinen früheren Werken gezogen wurde — in Sittlichkeit auflösen. Das religiöse Gemütsleben war von Kant mit Mißtrauen angesehen worden, er fürchtete, daß aller Schwärmerei Tür und Tor geöffnet würde, wenn man sich damit einließe. So ganz unrecht hatte Kant mit dieser Befürchtung nicht. Geschichte und Erfahrung zeigen es deutlich genug, wie leicht bei starker religiöser Erregung ein wunderlicher Einfall von dem, der ihn hat, als übernatürliche Offenbarung angesehen wird, wie leicht visionäre, ekstatische Erscheinungen als tiefere Erkenntnis Gottes ausgegeben werden. Aber die völlige Vernachlässigung des Gemütslebens bedeutet doch eine Verarmung der Wirklichkeit, und es war daher recht, wenn ein Philosoph wie Fries auch dieser Seite des menschlichen Seelenlebens seine Aufmerksamkeit zuwandte. Die Gefahren des Mystizismus hat er dabei wohl gesehen und er hat mit besonderer Energie gegen sie gekämpft.

Fries ist lange Zeit nur als ein unselbständiger Epigone Kants angesehen worden, und in der Tat ist er auch von ihm in entscheidenden Punkten abhängig. Aber wenn man vielleicht gemeint hat, daß er zu der Geistesentwickelung keinen eigenartigen Beitrag geleistet habe, daß er darum jetzt nur noch historisches Interesse für uns habe, aber unsere eigenen Anschauungen nicht mehr wesentlich bestimmen könne, so liegt darin doch wohl ein Irrtum. Wenn im 19. Jahrhundert zuerst der übermächtige Einfluß Hegels und dann der Naturwissenschaft alles andere zurückdrängte und alle frühere Leistung so gut wie vergessen ließ, so erleben wir es, daß heute wieder mit Bewußtsein an den Ausgang des 18. oder den Beginn des 19. Jahrhunderts angeknüpft wird, weil dort wichtige Aufgaben allzuschnell liegen gelassen und wichtige Erkenntnisse nicht genügend beachtet wurden. Nicht nur an Kant ist erneut Anschluß gesucht worden, sondern auch an Männer wie Herder und Fichte. Diese sympathischere Würdigung der Gedankenarbeit im Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts ist auch Fries zugute gekommen,

Digitized by Google

und es besteht heute eine Friessche Schule, die durch neue Herausgabe von Schriften von Fries[1]) und durch eigene tüchtige Arbeiten für die Grundüberzeugungen dieses Philosophen wirbt. Auf die Theologie hat Fries dadurch gewirkt, daß de Wette[2]) sich ihm völlig anschloß. Eine selbständige Weiterbildung haben seine Gedanken durch de Wette nicht erfahren, so daß nur eine gelegentliche Heranziehung dieses Theologen erforderlich sein wird, eine besondere Darstellung sich aber erübrigt.

Fries geht aus von der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, in der er die bedeutsamste Leistung Kants sieht. Ist diese Unterscheidung notwendig, ist sie begründet? Warum bleiben wir nicht einfach bei der wahrnehmbaren Wirklichkeit stehen? Darum nicht, weil sich unsere Vernunft sonst in unlösbare Widersprüche verwickelt. Für unser raum-zeitliches Erkennen lassen sich nämlich genau entgegengesetzte Behauptungen über die Welt mit der gleichen Stringenz beweisen, es läßt sich beweisen, daß die Welt einen Anfang hat, und daß sie keinen hat, daß sie endlich und daß sie unendlich ist, daß sie aus einfachen Teilen und daß sie nicht aus einfachen Teilen besteht, daß die Reihe der Bedingungen vollendbar und daß sie unvollendbar ist. Das sind die von Kant entdeckten sogenannten Antinomien. Kant führt die Beweise in schulmäßiger Form so, daß er bei jeder Behauptung die Unmöglichkeit des Gegenteils dartut. Z. B. die Behauptung ist: die Welt hat einen Anfang. Angenommen sie hätte keinen Anfang, so wäre bis zum gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Zeit verflossen. Eine unendliche Zeit, die verflossen wäre, aber ist ein Widerspruch in sich selbst, also hat die Welt einen Anfang in der Zeit. Umgekehrt: die Welt hat keinen Anfang. Angenommen, sie hätte einen Anfang, so wäre vor ihrer Entstehung eine leere Zeit vorhergegangen. Nun ist aber in einer leeren Zeit keine Entstehung eines Dinges möglich, denn hier hat ja kein Zeitpunkt vor dem anderen ein unterscheidendes Merkmal, und es müßte demnach gefragt werden, warum gerade in diesem Zeitpunkt, warum nicht in einem früheren oder späteren, worauf es keine Antwort gibt. Also hat die Welt keinen Anfang. Am einfachsten lassen sich die Antinomien und die hier

1) Fries: Wissen, Glaube und Ahndung, neu herausgegeben von Leonard Nelson, Göttingen 1905.
2) de Wette: Über Religion und Theologie.

Digitized by Google

in Frage kommenden Beweise wohl in folgender Weise klarmachen. Bei allen Antinomien handelt es sich um Begrenztheit und Unbegrenztheit. Wollen wir eine absolute Grenze setzen, so sehen wir, daß das nicht geht. Denn immer läßt sich die Grenze noch weiter oder noch enger ziehen, und wollen wir die Unbegrenztheit fassen, so sehen wir, daß das auch nicht geht, daß wir vielmehr überall auf Grenzen stoßen. Dieser Zwiespalt ist unerträglich, aber es gibt einen Weg, aus ihm herauszukommen. Die Selbstbesinnung zeigt uns, daß er unserer mathematischen Erkenntnisweise anhaftet. In dieser Erkenntnisweise, die ja in lauter bloßen Verhältnissen sich bewegt, ist es begründet, daß wir überall auf Antinomien stoßen. In jedem mathematischen Verhältnis steckt sozusagen eine Antinomie. Stets sind seine Glieder begrenzte Größen, und stets können sie über jede bestimmte Größe hinausgehen und unter jede bestimmte Größe heruntergehen. Wir können das Verhältnis 1 : 2 durch unendlich viele Zahlen ausdrücken, wie 2 : 4, 3 : 6 usw., aber auch $^1/_2 : 1$, $^1/_4 : ^1{}_2$ usf. Also überall eine Grenze und nirgends eine Grenze. Dieser Sachverhalt ist im mathematischen Größenbegriff begründet, kommt also auch überall zum Vorschein, wo die mathematische Erkenntnisweise angewandt wird. Liegt es aber so, daß jener Zwiespalt unserer Erkenntnisweise angehört, so haben wir die Möglichkeit zu sagen, daß er nur unserer Erkenntnisweise angehört, aber nicht dem Sein der Dinge. Bloß auf die Erkenntnis gesehen, hört der Zwiespalt auch auf, ein Zwiespalt zu sein. Denn da sagt er ja nichts weiter, als daß unsere Erkenntnis selbstverständlich begrenzt ist, aber daß wir ebenso selbstverständlich über jede erreichte Grenze der Erkenntnis hinausstreben sollen. Nicht für die Erkenntnis ist demnach der Zwiespalt unerträglich, er wäre es erst für das Sein. Aber darum kann er dem eigentlichen Sein überhaupt nicht angehören. Also hat unsere Erkenntnis es nicht mit dem Sein, sondern mit Erscheinungen zu tun, also setzen wir der Erscheinungswelt die Welt der Dinge an sich gegenüber. Die Unterscheidung von Erscheinungswelt und Welt der Dinge an sich oder zwischen endlichem und ewigem Sein ist demnach für Fries wohl begründet. Das ewige Sein ist eine notwendige Vernunftidee. Freilich haben wir davon keine weitere Erkenntnis, und darum gehört es nicht dem Wissen, sondern dem Glauben an, doch soll damit nicht ein niederer Grad der Gewißheit bezeichnet werden.

Digitized by Google

Das ewige Sein ist Gegenstand des Glaubens, das heißt nicht, es ist Gegenstand des bloßen Meinens, sondern es ist genau so gewiß wie die Erscheinungswelt, nur ist uns ein anschauliches Wissen davon versagt. Zu Aussagen darüber kommen wir nur, indem wir die Schranken der Erscheinungswelt verneinen. Die Erscheinungswelt ist bedingtes Sein, das ewige Sein also unbedingt, oder es ist in ihm Freiheit, die Erscheinungswelt ist zusammengesetztes Sein, das ewige Sein absolute Einheit. So entstehen die Ideen der Unsterblichkeit, der Freiheit, Gottes.

Diese Ideen gewinnen nun einen Inhalt durch die praktische Vernunft. Der Mensch ist nicht nur ein erkennendes, sondern auch ein handelndes Wesen. Im Handeln kommt es auf Zwecke an. Nun lassen sich relative und absolute Zwecke unterscheiden. Relative Zwecke sind solche, die immer wieder über sich hinausweisen auf einen anderen Zweck. In der Erscheinungswelt reiht sich Zweck an Zweck in endloser Verkettung. Z. B. der Mensch lernt, um etwas zu werden, er wird etwas, um Geld zu verdienen, er verdient Geld, um seinen Lebensunterhalt zu haben usw. Aber über all diesen relativen Zwecken erhebt sich die Idee eines absoluten Zweckes. Ein absoluter Zweck ist ein solcher, der nicht mehr über sich hinausweist. Solch ein Zweck wäre die sittliche Vollendung der Person. Und daher gewinnt das ewige Sein einen bestimmteren Inhalt. Es ist ein Reich, in dem der absolute Zweck verwirklicht ist, ein Reich sittlich vollendeter Personen unter der Herrschaft Gottes. Darauf ist der Glaube gerichtet.

Wir können uns nun nicht damit begnügen, den Glauben und seinen Inhalt gesichert zu haben. Solange Glauben und Wissen, ewiges Sein und Erscheinungswelt nur nebeneinander stehen, wird die Forderung der Einheit, die mit unserer Vernunft selbst gesetzt ist, nicht befriedigt. Wir haben die unmittelbare Überzeugung, daß ewiges und endliches Sein zusammenhängen müssen, daß aber das endliche Sein die Erscheinung des ewigen ist, daß darum das ewige Sein sich irgendwie darstellen muß. Aber in welcher Weise kann es sich darstellen? Wir sahen, daß bestimmte positive Begriffe vom ewigen Sein uns versagt waren, daß wir nur in negativen Aussagen uns bewegen konnten, wir sahen weiter, daß ein Inhalt erst vom praktischen Handeln aus gewonnen wurde, und daß von daher das ewige Sein als ein großer Zweckzusammenhang sich

Digitized by Google

darstellte. Daraus können wir folgenden Schluß ziehen: Wenn das ewige Sein sich in der Erscheinungswelt darstellt, so wird es irgendwie als Zweckmäßigkeit erscheinen, aber auf bestimmte Begriffe werden wir diese Zweckmäßigkeit nicht bringen können, es wird nur eine gefühlte Zweckmäßigkeit sein. So verhält es sich nun in der Tat. Das Wissen von der Erscheinungswelt kann vom Begriffe des Zweckes keinen Gebrauch machen, innerhalb dieses Gebietes muß vielmehr die kausale Verbindung durchgeführt werden. Wenn wir Menschen ein zweckmäßiges Gebilde, z. B. eine Maschine hervorbringen, so haben wir allerdings bestimmte, auf Begriffe zu bringende Zweckgedanken. Aber wenn in der Natur uns ein Gebilde begegnet, das in uns den Anschein zweckmäßiger Bildung hervorruft, z. B. ein Organismus, so können wir doch in keiner Weise darüber etwas ausmachen, ob Zweckgedanken hier gewirkt haben, und wir können nichts über diese Zweckgedanken aussagen. Bestimmte Begriffe sind für uns hier durchaus unmöglich. Wollen wir mit den Mitteln des Wissens vorgehen, so müssen wir auch bei dem Organismus allein mit der Kausalverbindung weiter zu kommen suchen. Aber nun gibt es in der Erscheinungswelt Bildungen, die in uns das Gefühl innerer Zweckmäßigkeit hervorrufen, das sind die schönen und erhabenen Werke der Natur. Bei einem schönen Baum, einer schönen Blume tritt uns für unser Gefühl eine innere Zusammenstimmung, eine innere Zweckmäßigkeit entgegen, ohne daß wir einen bestimmten Begriff anzugeben vermöchten, von dem diese Zusammenstimmung angeordnet wurde. In den schönen und erhabenen Erscheinungen der Natur haben wir also eine Zweckmäßigkeit ohne Begriff, nur für das Gefühl, in ihnen kann sich demnach das ewige Sein darstellen, und das geistige Vermögen, das im Schönen und Erhabenen das ewige Sein herausfühlt, nennt Fries Ahndung. In der Ahndung liegt für Fries die eigentliche Religiosität. Natürlich gehören für Fries auch die Ideen des Glaubens zur Religion, aber da es bei diesen eigentlich auf das Handeln, auf die Erringung sittlicher Vollendung ankommt, so sind sie primär der Ethik zuzuweisen. Gegenüber dem Ethischen bedeutet die Ahndung etwas Eigenartiges, in ihr aber haben wir also das eigentlich Religiöse zu sehen. So verbindet sich bei Fries die Religion mit dem Ästhetischen. Ja, de Wette spricht es in seinem Buche „über Religion und Theologie" geradezu aus,

Digitized by Google

daß die Religion aus zwei Elementen besteht, der Wahrheit und Schönheit.

Fries will nun nicht etwa, wie es nach den bisherigen Ausführungen scheinen könnte, die Religion auf frommes Naturgefühl beschränken. Denn schöne und erhabene Bildungen gibt es nicht nur in der Natur, sondern auch in der Kunst und vor allem im Menschenleben selbst. In der „schönen Seele" ist auch eine Erscheinung des Ewigen zu erkennen, und so gibt es die mannigfaltigsten Gegenstände, an die die Ahndung sich anschließen kann.

Wenn wir die Friesschen Gedanken überschauen und fragen, ob bei ihm die Eigenart der Religion zur Geltung kommt, so werden wir diese Frage nicht bejahen können. Was bei Fries als Religion erscheint, das ist nicht etwas Einheitliches, sondern Zusammengesetztes. Die Erkenntnistheorie gibt den negativen Begriff des ewigen Seins, die Ethik den des Reichs sittlicher Vollendung, die Ästhetik den der Darstellung des Ewigen im Endlichen her. Die Religion lebt also von der Erkenntnistheorie, der Ethik und Ästhetik. Welches ist der Grund dafür, daß Fries die Religion hierauf beschränkte? Ich glaube ihn darin erkennen zu dürfen, daß auch bei Fries der Druck einer Anschauung, die sich leicht mit dem naturwissenschaftlichen Erkennen verbindet, übermächtig war. Diese Anschauung betrachtet nämlich die Welt im wesentlichen als fertige Größe, sie erscheint ihr etwa wie ein riesenhaftes Kaleidoskop. Bei jeder Drehung entstehen neue Kombinationen, aber es sind stets dieselben Elemente und dieselben Gesetze, die dabei in Frage kommen. So geht diese Anschauung auf die immer gleichen Grundverhältnisse; etwas eigentlich Neues kann es nicht geben. Auch die Ethik vermag diese Auffassung bei Fries nicht zu durchbrechen, denn das ewige Sein, mit dem sie es zu tun hat, ist auch fertig und abgeschlossen, und bei der Ästhetik liegt es nicht anders. Religion ist hier also immer nur Erhebung zu dem ewigen Sein, zu Gott, zu dem von Ewigkeit Vollendeten. Gewiß, das gehört auch zur Religion, aber wird es für sich allein genommen, so wird die Religion zur bloßen Mystik. Es ist die Eigentümlichkeit aller Mystik, der indischen, der neuplatonischen, der mittelalterlich-christlichen, daß sie nur nach Erhebung zu dem ewigen Sein verlangt. Zur eigentlichen Religion aber gehört ein großes weltumspannendes Ziel, das nicht fertig da ist, sondern durch die Weltbewegung er-

Digitized by Google

reicht werden soll, die eigentliche Religion hat den Gedanken, daß Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen will, in denen Gerechtigkeit wohnt, und sie ruft uns dazu auf, Mitkämpfer in dem großen Weltenkampf zu sein.

Was insbesondere das Verhältnis von Religion und Ästhetischem angeht, so ist nicht zu leugnen, daß hier ein Zusammenhang besteht. Alle große Kunst ist doch niemals bloß Technik, sie will Ausdruck für die letzte und tiefste Wirklichkeit sein. Von religiösen Ideen hat daher die Kunst auch immer ihre tiefsten Anregungen erfahren. Aber es besteht hier auch eine Gefahr. Wenn das Ästhetische in den Vordergrund tritt, so kann es die Religion verdrängen und sich an ihre Stelle setzen. Die ästhetischen Gefühle können den religiösen dabei zuweilen zum Verwechseln ähnlich sehen, sind aber doch andrer Art. Es liegt schließlich eine tiefe Verkehrung in dem bekannten Wort: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion." Man will auch heute wieder der Religion durch die Kunst aufhelfen, die Gottesdienste durch die Kunst anziehender machen. Ich halte das für ein ganz vergebliches Bemühen. Wenn die Religion nicht selbst Anziehungskraft besitzt, wird man sie ihr nimmermehr durch die Kunst verschaffen. Man wird sich in den Kirchen die Matthäuspassion, die Missa solemnis, das deutsche Requiem usw. anhören, aber man wird sie ästhetisch genießen. Das Genießen gehört nun einmal zum Ästhetischen, und im Genießen kann für die Religion eine schwere Gefahr liegen. Das haben gerade tief religiöse Persönlichkeiten mitunter stark empfunden, und sie haben darum ein tiefes Mißtrauen gegen alles Ästhetische gehabt und es heftig befehdet. Zu diesen Persönlichkeiten gehört der Mann, dessen eigenartigen Anschauungen wir uns nunmehr zuwenden wollen, Sören Kierkegaard.

Ein umfassendes System darf man bei Kierkegaard[1]) nicht erwarten. Mit bitterm Spott sagt er in der Vorrede zu seiner Schrift: „Furcht und Zittern": „Ich werfe mich in tiefster Untertänigkeit einem jeden systematischen Schnüffler zu Füßen: „„Es ist kein System, es hat nicht das Mindeste mit dem System zu

1) An Schriften Kierkegaards seien genannt: Entweder—Oder. Stadien auf dem Lebenswege. Furcht und Zittern. Einübung im Christentum. Zur Psychologie der Sünde. Die Krankheit zum Tode.

Digitized by Google

schaffen."" Ich flehe alles Gute über das System herab und über die dänischen Interessenten in diesem Omnibus; denn ein Turm wird's wohl schwerlich. Ich wünsche ihnen allen insgesamt und einem jeden insbesondere Glück und Segen." Seine Stärke ist nicht das System, sondern die Psychologie, natürlich nicht im Sinne einer naturwissenschaftlichen Disziplin. Mit einem erstaunlichen Scharfblick, dem auch die feinsten Vorgänge nicht entgehen, mit einem bohrenden Tiefsinn, der in unentdeckte Tiefen vordringt, versenkt er sich in das Menschenleben und sucht sein Geheimnis zu erfassen. Seiner virtuos ausgebildeten Dialektik gelingt es, gleichsam den verborgenen Menschen, der sich gern verstecken möchte, zur Sprache zu bringen, daß er selbst sein Geheimnis entdeckt. Sein unerbittlicher Wahrheitssinn geht allem Unklaren und Verlogenen nach und zwingt es zur Selbsterkenntnis. Kierkegaards Schriften haben etwas persönlich Zudringliches an sich, sie zwingen den Leser zu persönlicher Stellungnahme, sie wollen nicht die Gedanken mit allerhand interessanten Dingen beschäftigen, sondern das Leben selbst zu einer Entscheidung aufrufen, sie haben in dieser Beziehung eine fast einzig dastehende, man möchte sagen, hypnotische Kraft. Kierkegaard vertritt die Positionen der Orthodoxie. Möchte das doch keinen stören, denn es ist alles bei ihm voll tiefsten Lebens, voll zwingender Geistesmacht, und man kann von ihm lernen, wieviel wahrhaft Großes und religiös Unveräußerliches gerade in manchen orthodoxen Anschauungen steckt, man gewinnt ja doch auch heute wieder ein besseres Verständnis für das Herbe, Irrationale und verliert den Geschmack an dem Platten, Oberflächlich-Selbstverständlichen.

Kierkegaard ist nun ein heftiger Gegner aller bloß ästhetischen Lebensführung. Niemals aber wird er in seiner Feindschaft zum plebejischen Polterer, er schildert die ästhetische Lebensführung nicht in grober, entstellender, karikierender Weise, er verhilft ihr selbst durch die Kraft und Feinheit seines Stils zu allem Glanz, aller Farbe, allem Duft. Das Ästhetische ist ihm vor allem das Erotische, und er versteht das Erotische mit wunderbarer Zartheit darzustellen. Was er über das Musikalisch-Erotische, speziell über Mozarts Oper „Don Juan" schreibt, das gehört wohl zu dem Feinsinnigsten, das überhaupt hierüber geschrieben ist. Die ästhetische Lebensführung ist Genießen, aber nicht Genießen im gemeinen

Digitized by Google

Sinne des Worts, vielmehr ein unendlich verfeinertes, vergeistigtes Genießen. Der Ästhetiker genießt viel weniger den Rohstoff als seine eigene Kunst, er will sich nicht von den Dingen beherrschen lassen, sondern sie beherrschen, er ist der geschmackvolle Arrangeur, der seine Freude daran hat, alles auf das feinste auszudenken. Er ist nichts weniger als ein roher Genußmensch, nur den feinsten Duft möchte er genießen. Seine Freiheit liebt er über alles, darum läßt er mit keiner Sache zu tief sich ein, jederzeit will er sich zurückziehen können. Ästhetische Lebensführung ist ein feines, abgewogenes, geistreiches Spiel.

Aber gerade, nachdem Kierkegaard die ästhetische Lebensführung in den leuchtendsten und zartesten Farben geschildert hat, deckt er ihre Nichtigkeit auf. Sie ist ihm in all ihrem verfeinerten Genießen Verzweiflung. Alle ästhetische Lebensführung hat es ja mit dem Vergänglichen, Hinfälligen zu tun. Schönheit, Gesundheit, Reichtum vergehen, und wer darauf sein Leben gründet, der ist in Verzweiflung, ob er es weiß oder nicht. Damit das Leben nicht unerträglich werde, muß er die Selbstbesinnung, die volle Erkenntnis fliehen. So hindert die ästhetische Lebensführung an der vollen Wahrhaftigkeit. Weiter: wer ästhetisch lebt, ist im tiefsten Grunde unselbständig, denn er ist ja durchaus von der Umgebung abhängig. Alle Antriebe, alle Motivierungen, alle Absichten kommen ihm aus der Umgebung entgegen, nirgends steht er wirklich auf sich selbst. So vernichtet die ästhetische Lebensführung die Selbständigkeit.

Demgegenüber kann nun die religiöse Lebensführung als unbedingte Wahrhaftigkeit und absolute Selbständigkeit beschrieben werden. Die Grundbestimmung der unbedingten Wahrhaftigkeit im Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist die Reue. Der Mensch erkennt sich selbst in seiner ganzen konkreten Bestimmtheit, mit all seiner Schwachheit und Sünde. Er flüchtet nicht zu seiner Idealität, er nimmt keine Abstraktion in seinem Wesen vor, daß er nur das Gute hervorzöge und das Schlechte zurückstellte, sondern er hat den Mut der vollen Selbsterkenntnis, sich so zu sehen, wie er ist, und noch mehr: er versucht es nicht mit Entschuldigungen und Erklärungen, warum er gerade so geworden ist, er schiebt nichts auf seine Umgebung und auf sein Schicksal, sondern er hat den Mut, sein Wesen als seine Schuld auf sich zu nehmen. Damit ist die Reue

Digitized by Google

gegeben. In der Reue ist der Mensch unbedingt wahrhaftig und absolut selbständig, ja, auch absolut selbständig. Man muß es recht verstehen, die Reue ist nicht nur etwas, was den Menschen erniedrigt, sondern auch etwas, das ihn hochstellt, so hoch wie nichts anderes. Denn in der Reue wird seine Freiheit kund, wird es offenbar, daß er nicht ein unselbständiges Produkt der Verhältnisse, sondern ein selbständiges, freies Wesen ist. Wäre der Mensch nichts als ein unselbständiges Erzeugnis, so wäre er in allem von der Notwendigkeit bestimmt, und dann wäre die Reue unmöglich. Weil aber Reue möglich und wirklich ist, so ist sie ein Zeichen der menschlichen Selbständigkeit und Freiheit. Reue ist auch der zutreffende Ausdruck für die völlige Liebe zu Gott. Denn zu der völligen Liebe zu Gott gehört nicht nur die Erkenntnis seiner Herrlichkeit, sondern auch die Erkenntnis der eigenen Sünde. Es ist noch nicht die höchste mögliche Liebe zu Gott, die sich nur auf die Erkenntnis seiner wunderbaren Größe und Herrlichkeit gründet, denn da wird Gott noch nicht absolut geliebt, sondern nur, weil er der Große und Herrliche ist. Er wird darum notwendig geliebt, denn seine Größe und Herrlichkeit zwingt die Liebe herbei. Aber die Notwendigkeit ist nicht das Höchste, sondern die Freiheit, und erst wenn der Mensch frei liebt, hat er die höchste Liebe. Nun gewinnt er aber seine Freiheit in der Reue, und darum ist der zutreffende Ausdruck für die völlige Liebe zu Gott die Reue. Das werden wir verstehen, wenn wir daran denken, daß Gott die Liebe ist. Die Liebe Gottes versteht der Mensch nur in der Reue, oder er versteht sie überhaupt nicht. Denn der tiefste Inhalt der Liebe Gottes ist, daß sie sich dem Sünder zuwendet. Nur an der Größe der eigenen Sünde kann die Größe der Liebe Gottes ermessen werden, und nur die Reue läßt uns die eigene Sünde ganz erkennen. Darum vermag nur die Reue die Liebe Gottes in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen. Zugleich erwächst aber auch aus der Reue die völlige Liebe zu Gott. Diese Liebe ist frei, denn sie kann ja nur immer wieder so entstehen, daß der Mensch in freiem Entschluß die Reue auf sich nimmt, und diese Liebe ist absolut. Denn sie hängt ja nicht von irgendwelchen besonderen Bestimmungen ab, nicht von dem besonderen Schicksal und den besonderen Beschaffenheiten des Menschen, auch nicht von dem, was ihm etwa von Gottes Herrlichkeit und Größe kund wird. Denn was auch das Schicksal und die Art eines Menschen sei, es ist in

Digitized by Google

jedem Fall ein Gegenstand der Reue. Mit der Reue im Herzen wendet der Mensch sich Gott darum in wahrhafter Liebe zu. Alle ästhetischen Maßstäbe sind hier für das Verhältnis der Menschen zu Gott beseitigt.

Noch an einer anderen Stelle in der Religion zeigt es sich, daß es auf Wahrhaftigkeit und Selbständigkeit ankommt, und nicht auf eine ästhetisch gefärbte Anschauung, nämlich in dem Verhältnis zur Person Jesu. Jesus Christus ist das Christentum und das Christentum ist Jesus Christus. In dem Verhältnis zum Christentum ist nun nach Kierkegaard eine schlimme Verkehrung eingetreten. Man empfiehlt das Christentum mit allen möglichen falschen Gründen, man nähert es der weltlichen Kultur an, man preist seine Segnungen, man rühmt seine Erfolge, man redet von seinem milden Trost, man weiß von dem Heilande allerlei Schönes und Freundliches zu sagen, man umgibt ihn mit einem Heiligenschein. Aber das ist alles Lüge, damit nimmt man dem Christentum seinen Ernst. Wer Christ sein will, der muß mit Christus gleichzeitig werden, wie Kierkegaard sagt, der muß sich fragen: willst und kannst du dich zu dem Christus bekennen, so wie er damals auf Erden lebte, zu dem Christus, der keine Gestalt noch Schöne hatte, der der Allerverachtetste und Unwerteste war, willst und kannst du sein Schicksal teilen, ihm in der Niedrigkeit und im Leiden nachfolgen? Wenn nicht, so sollst du dir eingestehen, daß du kein Christ bist. Alles hohe Reden von Christus und dem Christentum hilft hier rein gar nichts, sondern allein die unbedingte Wahrhaftigkeit. Denn Christus will keine Bewunderer, sondern Nachfolger, nur der Nachfolger ist der wahre Christ. Er nimmt in seinem Bekenntnis zu Christus die Gefahr auf sich, der Bewunderer entzieht sich der Gefahr, der Nachfolger stirbt der Welt ab, der Bewunderer versagt sich nichts. In diesem Zusammenhang kommt Kierkegaard auch auf die Kunst zu sprechen. Er verwirft auf das entschiedenste künstlerische Darstellungen von Christus, sie würden nur Bewunderer, aber niemals Nachfolger schaffen. Eine besonders charakteristische Stelle aus der Schrift: „Einübung im Christentum" werde hierher gesetzt: „Nur der Nachfolger ist der wahre Christ. Der Bewunderer nimmt eigentlich ein heidnisches Verhältnis zum Christentum ein, und deshalb gebar auch die Bewunderung mitten in der Christenheit ein neues Heidentum: die christliche Kunst. Ich wünsche keinen zu richten, auf keine

Digitized by Google

Weise, aber ich halte es für meine Pflicht auszusprechen, was ich fühle. Wäre es mir nun möglich, das will sagen, könnte ich mich überreden, bewegen, den Pinsel einzutauchen, den Meißel zu erheben, um in Farben Christus darzustellen oder sein Bild auszumeißeln? Ich antworte: Nein, es wäre mir das unbedingt eine Unmöglichkeit. Ja, ich glaube auch hiermit noch nicht ausgedrückt zu haben, was ich fühle. Denn es wäre mir in dem Grade eine Unmöglichkeit, daß es mir unbegreiflich ist, wie es überhaupt jemand möglich ist. Man sagt: mir ist die Ruhe unbegreiflich, mit der ein Mörder sitzen und sein Messer schleifen kann, mit dem er einen anderen Menschen töten will. Auch mir ist das unbegreiflich. Aber in Wahrheit, das ist mir auch unbegreiflich, wie ein Künstler die Ruhe bekommt, oder die Ruhe ist mir unbegreiflich, mit der ein Künstler jahraus, jahrein sitzt, fleißig bei der Arbeit, Christus zu malen — ohne daß es ihm einfällt, ob doch Christus sich gemalt wünschte, sein Porträt wünschte — wie idealisiert es auch würde — durch seinen Meisterpinsel dargestellt. Ich begreife es nicht, wie ein Künstler seine Ruhe bewahrt, daß er Christi Unwillen nicht merkt und plötzlich alles beiseite wirft, Pinsel und Farben, gleichwie Judas die dreißig Silberlinge, weit, weit weg, weil er plötzlich verstand, daß Christus nur Nachfolger gefordert hat, daß er, der hier in der Welt nur in Armut und Niedrigkeit lebte, ohne zu haben, worauf er sein Haupt lege, und so nicht zufällig durch die Härte des Schicksals lebte, selbst eine andere Lebensweise wünschend, sondern nach freier Wahl in Kraft eines ewigen Beschlusses, — daß er kaum gewünscht hat oder wünscht, daß nach seinem Tode ein Mensch seine Zeit verlieren sollte, vielleicht seine Seligkeit, damit, daß er ihn malt. Ich begreife das nicht; mir wäre der Pinsel in derselben Sekunde, wo ich beginnen wollte, aus der Hand gefallen. Ich begreife nicht diese künstlerische Gleichmütigkeit, die ja wie eine Verhärtung gegen den religiösen Eindruck des Religiösen ist, eine grausame Lust, wie wenn der Tyrann Genuß fand im Schrei der Gemarterten und also für die gesteigerte Grausamkeit ihr Schrei eine ganz andere Bedeutung bekam. — Ich begreife nicht diese künstlerische Gleichmütigkeit, welche in seiner Umgebung sicherlich sich ausdrückte; daß das Bild der Göttin der Wollust sich in seinem Arbeitszimmer befand, beschäftigte ihn ebensoviel, so daß er erst, nachdem er es fertiggemacht hatte, dazu überging,

Digitized by Google

den Gekreuzigten darzustellen. Ist dies nicht ein Umgang mit dem Heiligen gegen dessen Natur? Und doch, der Künstler bewunderte sich selbst und alle bewundern den Künstler. Der Standpunkt des Religiösen wird ganz verrückt; der Beschauer betrachtet das Bild in Eigenschaft eines Kunstkenners, ob es geglückt ist, ob es ein Meisterwerk ist, ob das Farbenspiel und die Schlagschatten richtig sind, ob das Blut so aussieht, ob der leidende Ausdruck künstlerisch wahr ist, — aber die Aufforderung zur Nachfolge fand er nicht. Den Künstler bewundert man, und was wirkliches Leiden war, des Heiligen wirkliches Leiden, das setzt der Künstler auf eine Art in Geld und Bewunderung um; wie wenn ein Schauspieler einen Bettler darstellt und nun sich die Mildtätigkeit zuwendete, die mit Recht der wirklichen Armut zukommt, vor der man hartherzig zurückschreckt, und die man wohl zuletzt im Vergleich mit der Darstellung des Schauspielers unwahr findet. Ja, das ist mir unbegreiflich, noch einmal, das ist mir unbegreiflich; denn es ist dem Künstler vielleicht niemals eingefallen, daß es Entweihung ist — und das ist mir noch unbegreiflicher. Doch gerade deshalb enthalte ich mich jedes Urteils, um nicht unrecht zu tun; aber ich sehe es für meine Pflicht an, auszusprechen, was ich doch mit Recht ein christliches Gefühl nennen darf. Es ist nicht ein Vorschlag, die Künstler anzutasten oder irgendein einziges Kunstwerk, auf keine Weise, nein, es ist ein Rätsel, das ich mich verpflichtet fühle, aufzugeben. Denn daß das christlich ist, was ich sage, darüber bin ich in meinem innersten Herzen vergewissert; aber ich darf nicht von mir sagen, daß ich selbst ein so vollkommener Christ wäre, daß ich glauben dürfte, es in jedem Augenblicke gleich nahe zu haben, oder jede Folgerung aus dem hier Gesagten zu übernehmen. Aber dies Gesagte ist mir, und ich glaube der Christenheit, wie ein Seezeichen, um daran zu entdecken, in welcher Richtung die Christenheit eigentlich steuert, ob tiefer und tiefer hinein ins Christentum, oder weiter und weiter weg vom Christentum ... Bald ist es so weit gekommen, daß man auf die verschiedenste Weise die Kunst zu Hilfe nehmen muß, um die Christenheit dahin zu bringen, doch einige Teilnahme für das Christentum zu zeigen. Aber soll die Kunst helfen, so bekommen wir aufs höchste Bewunderer, die, während sie den Künstler bewundern, durch seine Darstellung angeleitet werden, das Christliche zu bewundern — es mag nun die Kunst des Bildhauers oder

Digitized by Google

des Redners oder die Kunst des Dichters sein. Aber der Bewunderer ist ja im strengsten Sinne kein wahrer Christ, nur der Nachfolger ist es."

Und wie es im Verhältnis zu Christus auf unbedingte Wahrhaftigkeit, die jedes ästhetische Surrogat ablehnt, ankommt, so auf absolute Selbständigkeit. Kierkegaard macht das klar an der Gottheit Christi. Daß Christus der Gottmensch ist — führt Kierkegaard aus —, darüber ist jede direkte Mitteilung unmöglich. Auf keine Weise ist ihm anzusehen, wer er ist, er befindet sich im tiefsten Inkognito, darum aber fordert er Glauben. Auf Glauben kommt es im religiösen Verhältnis an, denn Glauben ist das Höchste, was der Mensch zu geben vermag. Aber Glauben ist nur da möglich, wo tiefste Verborgenheit herrscht. Wäre Christus ganz offenbar, so wäre es nicht Glaube, was ihm entgegengebracht würde, sondern bloße Zustimmung. Der Mensch würde da genötigt, Christus zu folgen, im wirklichen Glauben aber ist er frei, absolut selbständig, er kann ihn geben und er kann ihn versagen. Auch hier läßt sich die völlige Ablehnung alles Ästhetischen erkennen. Wirklicher Glaube ist nur da möglich, wo aller glänzende Schein, alle Schönheit fehlt. Glaube und Schönheit, Religion und Ästhetisches sind für Kierkegaard widereinander.

In dem allem liegen tiefe Einsichten in das Wesen des Christentums und der Religion. Kierkegaard hat mit allem Weichlichen, Sentimentalen gründlich aufgeräumt und die herbe Größe des Christentums zur vollen Geltung gebracht. Er fand den Mut und die Kraft, eindringlich wieder von Entsagung und Selbstverleugnung zu reden und aller religiös aufgeputzten Kulturseligkeit unversöhnliche Fehde anzusagen. Man soll diese Gedanken Kierkegaards nicht damit abtun, daß man ihnen Übertreibung vorwirft. Es ist doch mit ihnen das Wesentliche getroffen, wenn auch in Einseitigkeit, und wir können es noch immer brauchen, daß mit solcher Energie der tiefe, unerbittliche Ernst ins Licht gestellt wird. — Eine wundervoll klare Einsicht liegt auch darin vor, daß es im Christentum auf Glauben, und das heißt auf persönliche, selbständige Entscheidung ankommt. Es ist wahr: Gott verbirgt sich vor uns so tief, daß es scheinen könnte, er wäre überhaupt nicht. Aber der religiöse Mensch erkennt darin das Wunderbare, daß Gott unsere Freiheit ehrt, daß er in keiner Weise unser Urteil vergewaltigt; im Glauben sollen

Digitized by Google

wir zu ihm kommen und nicht durch Zwang. Auch dies gehört noch hierher, daß nach Kierkegaard im Wesen der Religion, des Glaubens die Paradoxie liegt, die große Paradoxie, die es Gott zutraut, daß bei ihm kein Ding unmöglich ist. In Abraham stellt Kierkegaard in seiner Schrift: „Furcht und Zittern" die Paradoxie des Glaubens dar. Abraham soll seinen Sohn opfern, er kann nicht zweifeln und zweifelt auch nicht, daß es damit Ernst ist, und dennoch ist er im Glauben gewiß, daß er seinen Sohn behalten wird. Wie? das weiß er nicht, aber Gott kann ein Wunder tun, er kann Isaak retten, ihn von den Toten auferwecken, jedenfalls, bei Gott ist kein Ding unmöglich. Es sind sehr tiefe Gedanken, die Kierkegaard ausspricht, wenn er, wie er sich ausdrückt, den Ritter der unendlichen Resignation und den Ritter des Glaubens gegenüberstellt. Der Ritter der unendlichen Resignation lernt es, auf seine heißesten und berechtigtsten Wünsche verzichten, wenn er sieht, daß die Wirklichkeit ihnen einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt. Er erkennt in diesem Widerstande den Willen Gottes und unterwirft sich demütig. Der Ritter des Glaubens macht dieselbe Bewegung, wie der Ritter der unendlichen Resignation, auch er verzichtet so gründlich wie jener, aber dann macht er eine zweite Bewegung, er ist gewiß, daß Gott trotz allen Widerstandes der Wirklichkeit ihm geben wird, was sein tiefes und berechtigtes Wünschen ist. Im Glauben ist beides miteinander verbunden: unbedingte Unterwerfung unter Gott und absolute Gewißheit, daß bei Gott kein Ding unmöglich ist. Das ist die tiefe Paradoxie des Glaubens, es ist aber auch seine Herrlichkeit.

Doch diese Herrlichkeit ist eben von anderer Art als die Herrlichkeit der Kunst, alles Ästhetischen überhaupt. Das Ästhetische entbehrt für Kierkegaard des rechten Ernstes, der rechten Wirklichkeit. Kunst ist schließlich immer nur schöner Schein. Daß Kierkegaard mit seinem Urteil der tiefsten und echtesten Kunst nicht gerecht wird, ist nicht zu bezweifeln. Für die größten Künstler — man denke etwa an Michelangelo — war ihre Kunst etwas ganz anderes als virtuosenhaftes Können, sie war ihnen eine heilige Sache, für die sie litten, von allem bloßen Ästhetentum waren sie so fern als möglich. Aber Kierkegaards Kampf gegen alle Verwechslung von Religiösem und Ästhetischem ist doch tief begründet. Auch hier ist es wichtig, daß erst einmal der Unterschied deutlich gesehen wird.

Digitized by Google

Was Religion, was Christentum ist, das kann man von Kierkegaard lernen, das soll man nicht bestreiten, auch wenn man neben der Betrachtung, die die Religion, das Christentum dem Kulturleben bis zur schroffsten Entzweiung entgegensetzt, noch eine andere für möglich erachtet, die bei aller Festhaltung der Eigenart der Religion doch auch die Verbindung mit dem übrigen Geistesleben nicht aufgeben will.

4. Der Versuch, die Religion aus einem allgemeinen Prozesse hervorgehen zu lassen.

(Hegel. Hartmann-Drews.)

Der kritische Idealismus Kants hatte seine Eigentümlichkeit darin, daß er seinen Ausgang nicht von den Gegenständen, sondern von der Erkenntnis nahm. Die Erkenntnis, allgemeiner die Vernunft, war der erste Gegenstand der Erkenntnis. Bei seinen Untersuchungen hatte sich gezeigt, daß in der Vernunft selbst Unterschiede vorhanden waren. Theoretisches Erkennen und sittliches Handeln hatten sich gegeneinander abgegrenzt, die Gegenstände der Religion erwiesen sich für die theoretische Vernunft als inkommensurabel, wurden aber durch die praktische Vernunft gerechtfertigt. In mehrfacher Hinsicht erschienen nun die Ergebnisse des kritischen Idealismus unbefriedigend. Etwa folgende Überlegungen kamen in der nachkantischen Philosophie auf. Das große Problem des Verhältnisses von Denken und Sein war nicht gelöst, ja, es war gar nicht in Angriff genommen. Indem das Wesen der Vernunft untersucht wurde, wurde die Frage beiseite gelassen: Wie kommt das Erkennen zu seinen Gegenständen. Kant hatte sich hier damit begnügt zu sagen: sie sind gegeben. Aber diese Antwort ist keine Antwort. Die bloß menschliche Vernunft läßt sich unmöglich als der letzte Ausgangspunkt ansehen. Unverkennbar ist der Mensch ein abhängiges Wesen, er und alle Dinge erweisen sich deutlich als hergebracht und vergänglich. Was ist das, das alles hervorbringt und wieder aufhebt, was auch die menschliche Vernunft und ihre Gegenstände erzeugt? So erhob sich mit neuer Kraft die Frage nach dem Absoluten.

Was im besonderen das Problem der Religion angeht, so erschien ihre Wahrheit im kritischen Idealismus gefährdet. Wenn ihre Gegenstände dem theoretischen Erkennen unzugänglich sein sollten, so lag der Gedanke nahe, daß sie überhaupt ohne Realität, daß sie

Digitized by Google

bloße Spiegelungen des subjektiven Bewußtseins seien. Falls sich dagegen zeigen ließ, daß die Religion aus dem Absoluten mit Notwendigkeit hervorgehe, so war ihre Wahrheit gesichert.

So sollte also wieder mit dem Absoluten begonnen und aus ihm die gesamte Weltentwicklung abgeleitet werden. Die Gesamtwirklichkeit erscheint so als ein ungeheurer Prozeß, in dem auch die Religion ihre Stelle haben soll. In zwei ausgeprägten Systemen begegnet uns diese Anschauung von dem umfassenden Weltprozeß und seinem Hervorgehen aus dem Absoluten, in einem optimistischen und in einem pessimistischen, das erste von Hegel, das andere von Eduard von Hartmann und seinem Anhänger Arthur Drews ausgebildet[1]).

Ob das Absolute ist, das ist für Hegel keine Frage. Das endliche, vergängliche Sein aller Dinge setzt das Absolute einfach voraus. Die Frage kann nur sein, was ist das Absolute? Schelling hatte das Absolute als Substanz bestimmt. Diese Bestimmung ist nicht falsch, aber sie ist ungenügend. Denn die logische Bestimmung der Substanz ist unterschiedsloses Sein. Aus dem unterschiedslosen Sein aber läßt sich nicht die Vielheit der Dinge erklären, und auf deren Erklärung kommt es doch an. Also muß die Einheit des Absoluten so bestimmt werden, daß sie die Vielheit ursprünglich in sich hat. Was ist das für eine Einheit, die dieser Forderung genügt? Wir finden nichts anderes als den Begriff. Im Begriff haben wir eine Einheit, die eine Fülle von Momenten umschließt, und eine Fülle von Momenten, die nur in der umfassenden Einheit bestehen. Also ist das Absolute als Begriff zu bestimmen. Man stoße sich nicht daran, daß die Begriffe, mit denen wir gewöhnlich auskommen, etwas Enges, Kleines sind, wir haben z. B. Begriffe von Tieren, Pflanzen, Geräten usf. Aber der Begriff ist jeder beliebigen

1) Von Schriften Hegels kommen in Betracht: Die Phänomenologie des Geistes, die Logik, die Enzyklopädie, die Religionsphilosophie. Lasson hat die Phänomenologie des Geistes, Drews die Religionsphilosophie neu herausgegeben; beide Neuausgaben sind sehr zu empfehlen. Hingewiesen sei auch auf den Hegel behandelnden Band in Kuno Fischers großem Werk. Von Werken Hartmanns seien genannt: Die Philosophie des Unbewußten, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Die Religion des Geistes, die Kategorienlehre. Von Drews: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes.

Digitized by Google

Erweiterung fähig, er kann nicht nur das Kleinste mit seiner Einheit umspannen, sondern auch das Größte, auch die gesamte Wirklichkeit. Es ist nicht einzusehen, warum es nicht einen Begriff geben sollte, der die gesamte Fülle der Wirklichkeit mit seiner Einheit umschlösse. Man muß bei dem Worte Begriff auch nicht bloß an das subjektiv-menschliche Abstrahieren und Reflektieren denken, das ist allerdings unvollkommen genug und bezeichnet Hegels Gedanken durchaus nicht. Was Hegel meint, darüber verhilft vielleicht folgende Erwägung zur Klarheit. Nehmen wir eine Blume. Der gewöhnliche Begriff einer Blume ist sehr unvollkommen, er enthält nur einige Abstraktionen, nur einige Merkmale, etwa Wurzel, Stengel, Kelch usw. Aber Unzähliges, das der Wirklichkeit der Blume angehört, ist in diesem abstrakten Begriff nicht enthalten. Der vollkommene Begriff würde alle in der Wirklichkeit vorhandenen Momente enthalten, Begriff und Wirklichkeit würden sich decken. So vollzieht sich bei Hegel die berühmte Identifikation von Begriff und Ding. Daß Hegel damit nicht die reine Willkür geübt hat, kann uns eine weitere Erwägung lehren. Die Blume ist in unserem Bewußtsein, sie ist nicht außerhalb unseres Bewußtseins, wobei man nur nicht außerhalb des Bewußtseins und außerhalb des menschlichen Leibes sein verwechseln muß. Die Blume ist also Bewußtseinswirklichkeit, also ist auch die Vollzahl ihrer Momente Bewußtseinswirklichkeit, die vollkommene Wirklichkeit und das vollkommene Bewußtsein decken sich. Sein und Bewußtsein sind nicht Gegensätze, sondern dasselbe, alles Sein ist im Bewußtsein, ist selbst Bewußtsein. Von daher wird es verständlich, wie Hegel Begriff und Wirklichkeit gleichsetzen kann. Das Absolute ist also Begriff, oder, was dasselbe sagen will, aber vielleicht doch ein besserer Ausdruck ist, Idee, oder Geist, oder Gott, wenn dieses Wort nur ganz allgemein zunächst genommen wird, oder wir könnten auch sagen, es ist Bewußtsein. An und für sich könnte man sich auch den Ausdruck Begriff gefallen lassen. Aber mit diesem Ausdruck ist nun eine Verengung verbunden. Indem das Absolute als Begriff bestimmt wird, wird es als logisches Sein bestimmt. Bewußtsein aber ist viel reicher, viel mehr als bloß logisches Sein. Nun aber gehört für Hegel zum Absoluten nur das Logische, und darin haben nun alle Unmöglichkeiten seines Systems ihren Grund. Aus dem rein formal Logischen soll nun die gesamte Wirklichkeit abgeleitet werden, und das ist trotz aller darauf

Digitized by Google

gewandten Mühe und trotz aller erstaunlichen Denkkraft ein in sich verfehltes Unternehmen. Hegel entwickelt die logischen Bestimmungen der absoluten Idee oder des absoluten Geistes, sie sind Sein, Werden, Dasein, für sich sein usf. Zum Wesen des absoluten Geistes gehört es nun, sich zu offenbaren. Bliebe er nur rein in sich selbst, so wäre er nicht der absolute Geist, so enthielte er eben nicht alle mögliche Bestimmtheit in sich. Denn ganz offenbar ist er, wenn er rein in sich bleibt, ärmer, als wenn er aus sich heraustritt. So wird der absolute Geist in der Natur offenbar. Daß die Natur eine Offenbarung des absoluten Geistes ist, erkennt man daran, daß alle seine Bestimmungen wie Sein, Werden, Maß usw. in ihr sich wiederfinden. Aber die Natur ist als raum-zeitliches Sein eine dem absoluten Geiste inadäquate Seinsweise, denn sie ist etwas Veräußerlichtes, sie ist ein Auseinander, ein Zusammengesetztes, während im absoluten Geiste alle Bestimmungen innerlich und ineinander sind. So schreitet der absolute Geist im Interesse seiner adäquaten Offenbarung zur Hervorbringung des endlichen Geistes fort. Der endliche Geist ist seinem Wesen nach gleich mit dem absoluten Geist, und in fortschreitender Entwicklung erfaßt er mit immer größerer Klarheit diesen Sachverhalt, daß er dem Wesen nach mit dem absoluten Geist identisch ist. Stellung und Inhalt der Religion in diesem System ist klar. Sie geht mit Notwendigkeit aus dem allgemeinen Prozesse hervor. Der absolute Geist ist seinem Wesen nach Offenbarung, er offenbart sich in aller vorhandenen Wirklichkeit. So kommt es mit Notwendigkeit von Gott her zur Religion, und auf der andern Seite ist alle Entwicklung des endlichen Geistes fortschreitende Erkenntnis der Offenbarung des absoluten Geistes, fortschreitende Erkenntnis, daß er selbst die höchste und adäquate Offenbarung des absoluten Geistes ist. So kommt es auch von seiten des Menschen mit Notwendigkeit zur Religion, und der Inhalt der Religion ist auch bereits in dem allen ausgesprochen, er besteht eben darin, daß der endliche Geist seine Wesensgleichheit mit dem absoluten Geiste erkennt. Darum ist übrigens, nebenbei bemerkt, das Christentum die absolute Religion, denn es hat in seiner Idee des Gottesmenschen die absolute Wahrheit, nämlich die Wesensgleichheit von Gott und Mensch ausgesprochen. Dem Inhalte nach ist die Religion, wie sich aus allem bisher Ausgeführten ergibt, identisch mit der Philosophie. Nur hat die Religion die Wahr-

Digitized by Google

heit in Form der Vorstellung, des Bildes, des Symbols, die Philosophie in der Form des Begriffs.

Überschauen wir noch einmal dieses mächtige System. Aus dem absoluten Geiste, der seinem Wesen nach Begriff, logisches Sein ist, geht alle Wirklichkeit hervor. Ist der letzte Grund alles Geschehens logisches Sein, so ist selbstverständlich alles Geschehen logisches Geschehen, logischer Prozeß, so erhalten wir eine gänzlich von logischer Vernunft getragene, durchwaltete und durchleuchtete Wirklichkeit. Der berühmte Satz: alles Wirkliche ist vernünftig, und alles Vernünftige ist wirklich, ist nur die einfache Konsequenz des Grundgedankens. Dann aber kann es keine wirkliche Unvernunft, keinen wirklichen Irrtum, kein wirkliches Böses geben. Was sich so ausnimmt, ist in Wahrheit nur ein Durchgangspunkt für den allgemeinen Prozeß, ist nur wie die Knospe, die zur Blume sich entfalten wird. In allem vermeintlichen Irrtum steckt die Wahrheit, alles Böse ist nur ein nicht voll entfaltetes Gute, und über alles Unvollkommene führt ja die Allmacht des logischen Prozesses sicher hinaus. So gibt es hier keine wirklichen Hemmungen, so beherrscht ein grenzenloser Optimismus dieses System. Daß diese ganze Anschauung etwas Hinreißendes an sich haben kann, ist wohl zu verstehen, aber auf der andern Seite sind die schweren Mängel nicht zu übersehen. Die Wirklichkeit droht sich in einen abstrakten, blutleeren, logischen Formalismus aufzulösen. Das Irrationale, tief Rätselvolle der Wirklichkeit kommt nicht zur Geltung. Der bloße Prozeß droht alles wahrhafte Sein zu vernichten. Denn sofort versinkt alles wieder, nachdem es kaum zutage getreten ist. Ist etwas erreicht, so ist der Prozeß in demselben Augenblick schon wieder darüber hinaus, und so geht es fort, ohne daß ein Ende abzusehen wäre. Der Mensch wird hier zu einem vollständig abhängigen Wesen, für seine eigene Entscheidung bleibt kein Raum, ganz und gar wird er von der Allgewalt des Prozesses in die bestimmte Bahn getrieben, er mag wollen oder nicht. Was kann in diesem durch und durch vernünftigen Prozesse, in dieser durch und durch lichten Wirklichkeit noch die Religion bedeuten? Bisher war es noch immer die allgemeine Erfahrung, daß die tiefen Rätsel der Wirklichkeit und des Menschenlebens zur Religion trieben. Davon kann aber hier nicht die Rede sein. Wovon soll die Religion denn Rettung bringen? Es gibt hier nichts zu retten, es ist ja alles vernunftvoll und gut, es

Digitized by Google

gibt nur etwas zu erkennen, und das besorgt die Philosophie besser als die Religion, denn sie hat ja die Wahrheit in der allein adäquaten Form des Begriffs, während die Religion mit der Vorstellung, mit dem bloßen Symbol sich begnügen muß. Angeblich wurde der Religion die größte Sicherheit gewährt, in Wahrheit wird sie aufgelöst. Der Religion die Stellung geben, die sie in diesem System einnimmt, heißt sie schließlich preisgeben. In der sogenannten Linken der Hegelschen Schule ist diese Konsequenz deutlich zutage getreten.

Doch wenden wir uns nun dem von Eduard von Hartmann ausgebildeten pessimistischen System zu, dem von neueren Philosophen sich Drews angeschlossen hat. Wir können uns dabei vor allem auf das große religionsphilosophische Werk von Drews: „Religion als Selbstbewußtsein Gottes" stützen. Gehen wir von der psychologischen Wirklichkeit der Menschen aus. Der Mensch besitzt Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein. Beide stehen in Spannung miteinander. Im Selbstbewußtsein fühlt der Mensch sich frei, im Weltbewußtsein fühlt er sich abhängig von der Natur. Die beengende, drückende Naturschranke kann der Mensch nur unter einer Bedingung überwinden. Dann nämlich, wenn er sich von der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit zu einem andern Sein zu erheben vermag, von dem die gegebene Wirklichkeit abhängig ist, und mit dem er selbst in tiefster Wesensverwandtschaft steht. In der schlechthinigen Abhängigkeit von dem absoluten Sein, dem letzten Wirklichkeitsgrunde, erlangt er die Freiheit von der Naturschranke. Ob er freilich die Erhebung zu diesem Sein vollzieht, das beruht nicht auf irgendeiner logischen Notwendigkeit, sondern ist eine unberechenbare Tat der Freiheit, möglich bleibt, daß der Mensch der Naturschranke einfach sich fügt. In jener Erhebung besteht die Religion, und so ist sie eine Tat der Freiheit, eine Sache des Willens. Da es bei jener Erhebung auf Befreiung von der Naturschranke ankommt, so ist die Religion ihrem tiefsten Wesensgehalte nach Erlösung. Es kommt nun in der Religionsphilosophie darauf an, klarzustellen, unter welchen grundlegenden Bedingungen die Erlösung möglich ist. Sie ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß es zu einer völligen Einigung zwischen dem absoluten Sein oder Gott und Mensch kommt, und diese Einigung ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß Mensch und Gott im tiefsten Grunde

Digitized by Google

wesensgleich sind. Die völlige Einigung zwischen Gott und Mensch ist aber wieder nur unter einer Bedingung möglich. Dann nämlich, wenn sie sich nicht wie zwei Personen gegenüberstehen. Selbstbewußte Persönlichkeit bedeutet nämlich völlige Trennung, völlige Abgeschlossenheit. Wenn der Mensch als selbstbewußte Persönlichkeit sich erfaßt, so stellt er damit allem anderen sich gegenüber. Persönlichkeiten sind gegeneinander abgegrenzt, sie bilden geschlossene Kreise, die sich höchstens berühren, aber niemals decken können. Wenn demnach eine Einigung zwischen Gott und Mensch möglich sein soll, so kann Gott nicht bewußte Persönlichkeit, so muß er unpersönlich und unbewußt sein. Mit dem unpersönlichen und unbewußten Gott ist eine völlige Einigung möglich, denn er ist nicht ein abgeschlossenes Sein, sondern die alles tragende Substanz. Ziehen wir noch die andere Bestimmung in Betracht, daß Gott und Mensch im tiefsten Grunde wesensgleich sein müssen, wenn die Erlösung möglich sein soll, so ergibt sich, daß der unpersönliche und unbewußte Gott das wahre Selbst des Menschen ist. Es bedeutet daher dasselbe, ob man sagt, daß der Mensch sich zu Gott oder ob man sagt, daß er sich zu seinem wahren Selbst erheben soll. Sein Persönlichsein soll er darum aufheben. Die volle Erlösung ist der Tod, denn er ist die Aufhebung der bewußten Persönlichkeit.

Soll aber die Religion nicht nur ein subjektiv-menschlicher Vorgang sein, so muß sie auch für Gott selbst Bedeutung haben. Gott ist absolutes, unbewußtes und unpersönliches Sein. Wie kommt es von daher zu dem geteilten Sein der Welt? Das ist ein völlig unbegreiflicher Vorgang. Die Welt ist eine Tat des unbewußten, göttlichen Willens. Die Welt aber ist geteiltes, also gespaltenes, unharmonisches, darum leidvolles Sein. Indem Gott der Grund der Welt ist, leidet er, so kommt es auch für ihn auf Erlösung vom Leide an. Das ist aber nicht anders möglich, als daß das Weltleid auch als Leid voll empfunden, also bewußt wird. Darum geht aus dem Weltprozeß der bewußte Menschengeist hervor, damit nun an der Aufhebung des Weltleids gearbeitet werden kann. Gott und Mensch sind so aufeinander angewiesen. Der Mensch verhilft Gott zum Bewußtsein, also zur vollen Empfindung des Weltleids, also zur Einleitung des großen, auf Beseitigung des Leids gerichteten Erlösungsprozesses, und Gott verhilft dem Menschen zur Erlangung der Freiheit von der Weltschranke. Gott muß Mensch

Digitized by Google

werden und der Mensch muß Gott werden; in dieser Doppelbewegung vollzieht sich in allmählichem Fortschreiten die Erlösung, bis einmal das ganze geteilte Dasein wieder aufgehoben ist und nichts ist als der unbewußte, unpersönliche Gott.

Auch hier haben wir also einen allgemeinen Prozeß, aber er geht nicht aus logischer Notwendigkeit, sondern aus einem unbegreiflichen dunklen Willen hervor. Das ganze Weltgeschehen ist Leid, die Betrachtung ist also tiefp ssimistisch. Die Erlösung hat keinen anderen Zweck als die Herbeiführung des ursprünglichen Zustandes.

Daß hier tiefe Einsichten in das Wesen der Religion vorliegen, braucht auch der nicht zu bestreiten, der zu der Gesamtanschauung, die in diesem System geboten ist, sich nicht bekennen kann. Die volle Anerkennung des Weltenleids, der Irrationalität der Wirklichkeit, ihrer tiefen Rätsel, die Bestimmung des Wesens der Religion als Erlösung, die Forderung der vollen Einigung von Gott und Mensch — das alles darf wohl volle Würdigung beanspruchen. Als besondere Vorzüge gelten Drews selbst noch die folgenden: Bei der von ihm und Hartmann vertretenen Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch gelingt es, Heteronomie und Autonomie miteinander in Einklang zu setzen, während für eine Anschauung, nach der Gott und Mensch sich wie zwei geschlossene Kreise gegenüberstehen, hier ein unlösbares Problem vorhanden ist. Die Religion nämlich kann nicht davon lassen, daß der Mensch in allem von Gott bestimmt werde, und die Sittlichkeit muß darauf bestehen, daß der Mensch sich selbst bestimme. Wenn nun Gott und Mensch zwei gegeneinander abgesonderte Wesen sind, dann ist die Religion wider die Sittlichkeit und die Sittlichkeit wider die Religion, dann können sich Heteronomie und Autonomie unmöglich miteinander vertragen. Wenn aber Gott und Mensch wesenseins sind, wenn der Mensch in Gott nur sein wahres Selbst findet, dann kommen Religion und Sittlichkeit zur Versöhnung, fallen Heteronomie und Autonomie zusammen. — Weiter hört nun auch die Theodizee auf, ein undurchdringliches und die Religion schwer belastendes Rätsel zu sein. Ist Gott selbstbewußter, persönlicher Geist, dann bildet das Leid in der Welt eine durch keine Kunst der Verteidigung wegzuleugnende Anklage wider ihn. Für alles Böse und allen Jammer ist er dann verantwortlich zu machen. Aber ganz anders liegt es, wenn Gott

Digitized by Google

unpersönlicher, unbewußter Geist ist, dann ist die Entstehung der Welt und des Weltenleids ja nicht auf bewußte Überlegung und Absicht zurückzuführen. Dann bedarf Gott keiner Rechtfertigung. — Schließlich erscheint auch die negative Fassung der Erlösung, die bloße Aufhebung des Daseins, als ein Vorzug. Alle positive Seligkeit muß schließlich nach Drews in Unseligkeit umschlagen, denn es ist ein psychologisches Gesetz, daß die Dauer abstumpft oder Langeweile und Überdruß erzeugt. Es mögen auch derartige Überlegungen die religiösen Anschauungen von Hartmann-Drews manchem zu empfehlen scheinen.

Aber alle Anerkennung darf doch nicht die vorhandenen Mängel übersehen lassen. Die Kritik wird bei der Stellung einsetzen müssen, die dem Bewußtsein zugewiesen ist. Freilich darf man dabei die Kritik sich nicht zu leicht machen, indem man etwa sagt, daß man von einem unbewußten Geiste sich keine Vorstellung machen könne. Es kommt durchaus darauf an, wie Bewußtsein und Nichtbewußtsein bestimmt werden. Man kann etwa unter Bewußtsein die bloße Reflexion, die Empfindung des eigenen psycho-physischen Organismus, die Begrenztheit des von der Aufmerksamkeit und Überlegung belichteten psychischen Geschehens verstehen. Dann ist Bewußtsein in der Tat etwas so Kleines, daß das allermeiste außerhalb des Bewußtseins zu stehen kommt, daß dann das Bewußtsein auch für die geistige Wirklichkeit viel zu eng wird. Es kann darauf hingewiesen werden, daß gerade bei den höchsten Leistungen der menschliche Geist über alle bloße Reflexion sich erhebt, daß er dann sicher fortschreitet wie eine Naturgewalt, die auch nicht fragt und überlegt, daß alles geistige Schaffen nicht ein Werk der Reflexion, des Ausklügelns ist, sondern daß es aus dem Grunde der Unbewußtheit heraustritt. Aber es ist nun auf der andern Seite nicht nötig, das Bewußtsein in so enge Grenzen zu verweisen.

Keineswegs ist die Behauptung unter allen Umständen zuzugestehen, daß das Bewußtsein im Gegensatz zum Unbewußten Trennung, Abgeschlossenheit bedeutet. Es ist durchaus möglich, das Bewußtsein als eine umspannende Größe zu fassen. Unsere Erfahrung zeigt uns deutlich die Tatsache eines solchen Bewußtseins, es gibt einfach ein gemeinschaftliches Bewußtsein. In der wissenschaftlichen Erkenntnis z. B. liegt ein solches Bewußtsein vor. Alle wissenschaftliche Arbeit setzt ein solches gemeinsame

Digitized by Google

Bewußtsein voraus, alle gesicherten wissenschaftlichen Ergebnisse haben ihren Ort nirgend anders als in dem gemeinsamen Bewußtsein. Es ist nicht wahr, daß die individuellen Persönlichkeiten gegeneinander durch ihr Bewußtsein abgeschlossen wären, vielmehr entwickelt sich alle Verständigung und aller Verkehr unter ihnen nur unter der Grundbedingung, daß sie alle ein gemeinsames Bewußtsein haben. So ist auch nicht einzusehen, warum das absolute Bewußtsein Gottes ein Hinderungsgrund für die völlige Einigung mit ihm sein sollte. Ähnliches ist von dem Begriff der Persönlichkeit zu sagen. Persönlichkeit im echten Sinne bedeutet gerade nicht leere Subjektivität, starre Punktualität. Als Persönlichkeit bezeichnen wir gerade Menschen, die nicht in eigensinniger Abgeschlossenheit verharren, sondern für alles Große und Echte sich offenhalten, die die Dinge und andre Menschen in ihren Lebenskreis mit tiefster Anteilnahme aufnehmen. So könnte auch die Persönlichkeit Gottes nicht ein Hinderungsgrund für die völlige Einigung mit ihm sein.

Als innerer Widerspruch aber muß die Aufgabe empfunden werden, die dem Bewußtsein im Erlösungsprozeß zugewiesen wird. Zuerst wird es als nichtig, wesenlos, gänzlich unselbständig bezeichnet, und dann soll es etwas so Ungeheures vollbringen, wie die Erlösung Gottes. Es liegt hier etwas genau so Unbegreifliches vor wie in der Lehre Schopenhauers vom Willen und Intellekt. Für Schopenhauer ist der dunkle, unbewußte, allmächtige Wille der Grund alles Geschehens, der Intellekt ist nichts als sein gänzlich unselbständiges Werkzeug, und dann bekommt der Intellekt die Aufgabe zuerteilt, den allmächtigen Willen zur Ruhe zu bringen. Die Verneinung des Willens zum Leben soll das Werk des Intellekts sein. Ist das Bewußtsein einmal als etwas so Geringwertiges hingestellt, wie es in der Philosophie von Hartmann und Drews geschehen ist, dann kann ihm nicht mehr eine so übergroße Leistung zugemutet werden.

Schließlich wird alle Religion überflüssig gemacht und darum vernichtet durch den Gedanken, daß der Tod die volle Erlösung bedeutet. Der einzelne Mensch hätte dann wenigstens kein Interesse mehr an der Religion. Der Tod verrichtet ja alles viel gründlicher, als die Religion es vermag. Nur Gott hätte noch ein Interesse an der Religion insofern, als es ihm darauf ankommen müßte,

Digitized by Google

daß durch die Religion in der Menschheit der Entschluß hervorbräche, die Entstehung neuen Lebens zu verhindern, wie denn in der Tat bei Hartmann der Gedanke auftaucht, daß die Menschheit freiwillig ihrem Dasein ein Ende machen soll. Aber in diesem Gedanken liegt dann auch wieder eine Negierung der Religion. Die Religion erscheint als etwas bloß Vorläufiges, sie vermag keine völlige Erlösung zu bringen. In aller noch so innigen geistigen Vereinigung mit Gott bleibt die Unseligkeit. Erst die gänzliche Aufhebung alles Daseins führt die wirkliche Erlösung herbei. Läßt die Aufhebung des menschlichen Daseins sich aber nur so denken, daß sie durch einen freien Entschluß der Menschheit, die sich dazu durch religiöse Gründe bestimmen läßt, geschieht, oder ist nicht auch denkbar, daß sie durch Naturereignisse eintritt? Worin läge die Bürgschaft dafür, daß mit der Aufhebung des Daseins der Menschheit alles Dasein überhaupt und damit das Leiden Gottes aufgehoben würde? Wäre es nicht möglich, daß auch nach der Vernichtung der Menschheit noch Dasein übrigbliebe und also das Leiden Gottes auch dann noch kein Ende hätte? Das sind Fragen, die sich einstellen. Doch auch, wenn sie aus der Hartmann-Drewsschen Philosophie beantwortet werden, wird dadurch kaum etwas daran geändert, daß der pessimistische Prozeß die Religion auflöst.

Aber große, für die Religion unveräußerliche Gedanken sind nun doch in den beiden besprochenen Systemen hervorgetreten, nämlich: die Religion ist reales Verhältnis zwischen Gott und Mensch, und bei der Religion handelt es sich nicht um subjektive Gemütsstimmungen, um bloße Deutung und Ausschmückung der Wirklichkeit, sondern um die gesamte Wirklichkeit selbst, die Religion ist nicht eine Winkelsache, sondern eine Weltangelegenheit.

5. Selbständigkeit der Religion.

(Schleiermacher.)

Es ist der Neuzeit eigentümlich, daß die verschiedenen Kulturgebiete sich selbständig machen und ihre Grundlegung selbst hervorbringen. Die Wissenschaft will nicht länger von etwas anderem abhängig, sie will souverän sein. Ihre letzten logischen Grundlagen legt sie selber, ihre Prinzipien, Methoden und Wahrheitskriterien stellt sie selber auf. Mit eigentümlichen Begriffen will sie arbeiten und nie in ihrem Forschen zu etwas ihre Zuflucht nehmen, das

Digitized by Google

nicht ihr selber angehört. Ehe die Eigenart und Selbständigkeit der Wissenschaft in voller Klarheit erfaßt war, schien es selbstverständlich, bei der Erklärung und Aufhellung unbegreiflicher und dunkler Vorgänge seine Zuflucht zu Gott zu nehmen. Aber mit dem Erstarken des wissenschaftlichen Geistes hat man darin mehr und mehr ein asylum ignorantiae gesehen. In der Tat ist innerhalb der empirischen, naturwissenschaftlichen Untersuchung der Hinweis auf Gott unberechtigt, denn er ist eben mit der Erklärung gleichbedeutend, daß man mit der Naturwissenschaft am Ende ist und keine weitere Erkenntnis besitzt. Wollte man z. B. bei der Frage, warum ein Blitzstrahl gerade diesen und nicht einen andern Weg genommen habe, sich bei der Antwort beruhigen, weil es Gott so gewollt hat, so hätte man damit auf eine naturwissenschaftliche Erkenntnis verzichtet. Diese muß es vielmehr sich zur Aufgabe machen, weitere empirische Gründe aufzuführen, und wenn sie sucht, wird sie auch finden. Solange sie nicht gefunden hat, muß sie eben einfach ihr Nichtwissen eingestehen und etwas als eine ungelöste Aufgabe bezeichnen, aber eben als eine Aufgabe, an die weiter Mühe und Arbeit zu wenden ist. Durch Kants Philosophie ist diese Selbständigkeit der Wissenschaft zur vollen Klarheit gebracht worden.

Ebenso verhält es sich mit der Ethik. Sie schien allerdings noch in einem viel stärkeren Abhängigkeitsverhältnis zur Religion zu stehen. Geschichtlich ist ja auch in der Tat alles sittliche Handeln aus der Religion hervorgegangen. Die Götter erscheinen als die Hüter des Rechts und der Sittlichkeit, und in der Religion Israels ist Gott vor allem der Gesetzgeber. So einleuchtend ist ja auch der Gedanke, daß alles sittliche Gebot von einem übermenschlichen Wesen, von Gott gegeben sein muß, weil sonst der Mensch nur seinen Trieben und Neigungen folgen würde und auch nicht einzusehen wäre, warum er es nicht sollte. Aber tieferes Nachdenken zeigte, daß die Sittlichkeit in ihrem innersten Wesen zerstört wird, wenn sie auf irgend etwas gegründet wird, das nicht sie selbst ist. Wird der Mensch zum sittlichen Handeln nur dadurch getrieben, daß er über sich ein allmächtiges Wesen weiß, das seinen Geboten Gehorsam zu verschaffen vermag, so handelt er nicht mehr rein aus Pflicht, sondern entweder aus Furcht vor Strafe oder Verlangen nach Lohn. Dann aber ist das sittliche Motiv nicht mehr rein. Lauter ist das sittliche Handeln nur, wenn es hervorgeht aus Achtung vor dem

Digitized by Google

moralischen Gesetz. So begründet auch die Sittlichkeit sich selbst, und wieder ist es Kant, der diese Überzeugung von der Selbständigkeit der Sittlichkeit zum Durchbruch verholfen hat. Wenn er auch mit der Sittlichkeit den Glauben an Gott und das ewige Leben verbunden hat, so ist ihm das sittliche Handeln selbst doch schließlich immer unabhängig von diesem Glauben gewesen. Der kategorische Imperativ hat ihm unbedingte Gültigkeit, ganz abgesehen von der Existenz Gottes und der Tatsächlichkeit des ewigen Lebens.

Für die Religion gelang die Selbstbegründung erst später. Einst war sie die selbstverständliche Voraussetzung von allem gewesen. Alles Wissen und Können der Menschen, all ihre geistige und sittliche Kultur schien auf einer Mitteilung und Unterweisung der Götter zu beruhen. Auch im Alten Testament finden sich noch Spuren dieser Anschauung, z. B. Jes. 28, 24—29. Es ist zu verstehen, daß mit der Verselbständigung der andern geistigen Gebiete die Religion ihre selbstverständliche Selbstbegründung verlor. Denn nun erschien die wissenschaftliche Erkenntnis als das sicherste und bestbegründete. Allerdings meinte man nicht, die Religion damit aufzuheben, vielmehr war man der Zuversicht, daß man sie nun erst recht zu völliger Sicherheit bringen könne. Klare wissenschaftliche Beweise sollten das Dasein Gottes erhärten und zu einer Erkenntnis seines Wesens führen. Doch das war ein Irrtum, den Kant für immer zerstört hat. Er selbst hatte noch die Überzeugung gehabt, die Religion sicher auf die Sittlichkeit begründen zu können. Doch auch das war eine Täuschung. Das hat Schleiermacher in der „Dialektik" gezeigt, Vorlesungen, die nach seinem Tode herausgegeben sind.

Allerdings setzen wissenschaftliches Erkennen und sittliches Handeln etwas voraus, was sie selbst erst möglich macht. Im wissenschaftlichen Erkennen sowohl wie im sittlichen Handeln hat der Mensch eine Welt sich gegenüber. Dieser Gegensatz zwischen Mensch und ihn umgebender Welt ist nicht aufhebbar, er ist für Erkennen und Handeln konstitutiv. Der Mensch will eben eine vorhandene Welt erkennen und in einer vorhandenen Welt sich tätig erweisen. Brächte er durch sein Denken die Wirklichkeit hervor, so würde er eben nicht erkennen, und ähnliches ist vom Handeln zu sagen. Aber auf der andern Seite vermag eben im Erkennen die Umwelt in das Bewußtsein überzugehen, und vermag im sittlichen Handeln der Mensch umgekehrt seine Art in die Umwelt überzuführen. Das ist nur

Digitized by Google

möglich unter der Voraussetzung, daß eine grundlegende Einheit besteht, von der Welt und Mensch in gleicher Weise abhängig sind. Aber diese grundlegende Einheit oder Gott ist wohl für Erkennen und Handeln eine notwendige Voraussetzung, aber für sie nicht weiter faßbar. Die Mittel des wissenschaftlichen Erkennens sind Begriff und Urteil. Der Begriff hat es mit dem Allgemeinen und Besonderen, das Urteil mit Subjekt und Prädikat zu tun. Mit diesen Mitteln könnte die grundlegende Einheit oder Gott nur als der allgemeinste Begriff und das umfassendste Subjekt bestimmt werden. Aber auch der allgemeinste Begriff und das umfassendste Subjekt liegen nicht über dem Gegensatz, sondern stehen unter ihm, denn sie haben eben das Besondere und das Prädikat sich gegenüber, die grundlegende Einheit aber müßte über dem Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, von Subjekt und Prädikat stehen. Ähnlich ist es mit dem Handeln. Die für das Handeln grundlegenden Größen sind Gesetz und Bildung. Im Handeln soll ein Gesetz befolgt und soll etwas gebildet werden. Von hier aus könnte Gott als absoluter Gesetzgeber und als absoluter Bildner oder Künstler gefaßt werden. Aber Gesetzgeber und Bildner haben immer etwas sich gegenüber, dem sie Gesetz geben oder das sie gestalten. Die letzte Einheit ist also auch hier nicht erreicht. So läßt sich eben nur sagen, daß Denken und Handeln wohl eine grundlegende Einheit voraussetzen, aber nichts weiter über sie ausmachen können. Wozu aber Wissenschaft und Sittlichkeit unvermögend sind, das leistet die Religion. Wenn für Wissenschaft und Sittlichkeit die letzte Einheit oder Gott immer transzendent ist, so ist sie in der Religion gegenwärtig. In der Religion ist der Mensch mit der gesamten Umwelt auf die letzte Einheit bezogen, in der Religion hat er ein unmittelbares Bewußtsein davon. Für sich selbst muß die Religion darum einstehen und kann sich nicht auf Wissenschaft und Ethik stützen. In der Tat ist damit eine tiefe Einsicht gewonnen. Wem die Religion etwas ist, der muß den Mut haben, auf alle falschen Stützen gründlich zu verzichten. Es gibt eben Dinge, die sich nicht weiter beweisen und begründen lassen. Wer es versucht, der ist damit bereits ihrer Bezweiflung verfallen. Der Patriot sucht nicht nach Gründen für die Vaterlandsliebe. Mit dem Augenblick, da er es nötig hätte, wäre die Vaterlandsliebe ihm bereits verlorengegangen. Wer mit Gottesbeweisen sich abgibt, der ist auf dem

Digitized by Google

Wege zum Atheismus, so sehr er vielleicht der Überzeugung ist, seinen Glauben damit sicherzustellen. Wenn man mit Gott nicht anfängt, kann man mit ihm auch nicht aufhören. Es ist ein ganz vergebliches Bemühen, Gott aus dem ableiten zu wollen, das nicht Gott ist. Wo Gott nicht die Voraussetzung ist, kann er auch nicht das Ergebnis sein. Dasselbe gilt von der Religion. Man kann Religion nicht ableiten aus dem, was nicht Religion ist. Alle Versuche, sie aus etwas anderem hervorgehen zu lassen, etwa aus gewissen primitiveren und darum ursprünglicheren psychischen Phänomenen, sind vergeblich. Sie setzen schließlich immer voraus, was sie vor unsern Augen doch erst entstehen lassen wollen. Und so muß es eben sein, wenn an der Religion etwas sein soll. Die Religion ist entweder etwas Selbständiges, Ursprüngliches, oder sie ist etwas Wesenloses, das keinen vollen Wahrheitsgehalt besitzt.

Die Selbstbegründung und Selbständigkeit der Religion hängt für Schleiermacher[1]) aufs genaueste zusammen mit der richtigen Erfassung ihres Wesens. Ihre Verächter und auch ihre gewöhnlichen Verteidiger kennen sie nicht. Ein Irrtum ist es, die Religion in den religiösen Lehrsatzungen und Meinungen finden zu wollen, sie sind nichts als ein vielfach gebrochener Nachhall von dem ursprünglichen Laute der Frömmigkeit. Denen, die die Religion verstehen wollen, ruft darum Schleiermacher zu: „in das Innere einer frommen Seele müßt ihr euch versetzen, und ihre Begeisterung müßt ihr zu verstehen suchen; bei der Tat selbst müßt ihr jene Licht- und Wärmeerzeugung in einem dem Weltall sich hingebenden Gemüt ergreifen: wo nicht, so erfahrt ihr nichts von der Religion, und es ergeht euch wie dem, der zu spät mit dem entzündlichen Stoff das Feuer aufsucht, welches der Stein dem Stahl entlockt hat, und dann nur ein kaltes, unbedeutendes Stäubchen groben Metalles findet, an dem er nichts mehr entzünden kann." Schlimmer aber als der Irrtum, der das Wesen der Religion in ihren Lehren sucht, ist jene Verteidigung der Religion, die sie als die zuverlässigste Stütze für Staat und Sittlichkeit ausgibt. Darin liegt eine Verkehrung und Herabsetzung der Religion, wenn sie durch den Dienst gerechtfertigt werden soll, den sie andern Dingen leistet. „Ein schöner Ruhm", ruft Schleiermacher aus, „für die himmlische, wenn

1) Zum folgenden sind zu vergleichen: Die Reden über die Religion. Zu empfehlen ist die Ausgabe von Otto.

Digitized by Google

sie nun die irdischen Angelegenheiten der Menschen so leidlich versehen könnte! Viel Ehre für die freie und sorglose, wenn sie nun das Gewissen der Menschen etwas schärfte und wachsamer machte! Was nur um eines außer ihm selbst liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber es ist nicht in sich notwendig; und ein vernünftiger Mensch legt keinen andern Wert darauf als nur den Preis, der dem Zweck angemessen ist, um dessentwillen es gewünscht wird. Und dieser würde sonach für die Religion kärglich genug ausfallen; ich wenigstens würde kärglich bieten, denn ich muß es nur gestehen, ich glaube nicht, daß es viel auf sich hat mit den unrechten Handlungen, welche sie auf solche Weise verhindert, und mit den sittlichen, welche sie erzeugt haben soll. Sollte dies also das einzige sein, was ihr Ehrerbietung verschaffen könnte, so mag ich mit ihrer Sache nichts zu tun haben. Selbst um sie nur nebenher zu empfehlen, ist es zu unbedeutend. Ein eingebildeter Ruhm, welcher verschwindet, wenn man ihn näher betrachtet, kann derjenigen nicht helfen, die mit höheren Ansprüchen umgeht. Daß die Frömmigkeit aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden, das ist es, was ich behaupte, und was ich ihr gern sichern möchte."

Was ist nun nach Schleiermacher das eigentliche Wesen der Religion? Schleiermacher hat auf diese Frage nicht immer die gleiche Antwort gegeben. Die erste Auflage der Reden über die Religion unterscheidet sich von den späteren Ausgaben, und die Glaubenslehre hat wieder andere Bestimmungen als die Reden, aber natürlich sind diese verschiedenen Ausführungen wieder unter sich auf das innigste verwandt. Wir sahen nun, daß nach der Dialektik die grundlegende Einheit, die Wissen und Handeln voraussetzen, in der Religion gegenwärtig ist. Dem entspricht in der menschlichen Seele die Einheit von Anschauung und Gefühl. In jedem Moment des seelischen Lebens sind Anschauung und Gefühl gegenwärtig, in unendlichen mannigfachen Verhältnissen. Wir könnten diese Verhältnisse auf einer Skala anordnen, die Endpunkte würden sein, daß auf der einen Seite die Anschauung des Gegenstandes beherrschend hervor-

Digitized by Google

tritt und das Gefühl fast zum Verschwinden bringt, und daß auf der andern Seite das Gefühl fast jede Beziehung auf den Gegenstand verloren hat und für sich allein besteht. In der Mitte würde dann sozusagen der Indifferenzpunkt liegen, die vollständige Einheit von Anschauung und Gefühl. Dieser Zustand ist schwer zu beschreiben, ja, nur mit Gleichnissen kann man ihn andeuten. Denn wenn man ihn fixieren will, so treten Anschauung und Gefühl auseinander. Von jenem geheimnisvollen Augenblick, in dem Anschauung und Gefühl noch ungetrennt sind, sagt Schleiermacher: „flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung, ja, nicht wie dies, sondern er ist alles dies selbst." Aber eben deshalb geht er so schnell vorüber, „die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion." Das ist also die formalpsychologische Bestimmung für den religiösen Vorgang, er ist seinem tiefsten Wesen nach Einheit von Anschauung und Gefühl, während im Wissen und Handeln Anschauung und Gefühl zwar aufeinander bezogen sind, aber doch auseinandertreten. Auch in der Religion gibt es allerdings dann religiöse Anschauungen und religiöse Gefühle, sie lassen sich beschreiben und darum auch von andern auffassen und irgendwie nacherzeugen. Aber wirklich Religion hat doch nur der, der nicht andern die religiösen Anschauungen nachbildet und die religiösen Gefühle nachfühlt, sondern der die ursprüngliche Einheit von Gefühl und Anschauung in sich erlebt. In der Religion sind nun Anschauung und Gefühl auf das Universum gerichtet. Die Dinge und Vorgänge werden da nicht in ihrer Vereinzelung genommen, sondern in ihrem Zusammenhang mit dem Universum. Das Universum — so sagt Schleiermacher fast durchgängig in der ersten Auflage der Rede, und nur selten Gott — bringt durch seine Wirkung Anschauung und Gefühl im Menschen hervor, und nur wo Anschauung und Gefühl ein Handeln des Universums aus-

Digitized by Google

drücken, ist Religion vorhanden. Mit dem Universum also hat es die Religion zu tun, während Wissen und Handeln immer auf die einzelnen Dinge und ihre Verknüpfung untereinander gerichtet sind. So ist die Religion etwas Ursprüngliches und Selbständiges. Sie ist darum nicht gegen Wissen und Handeln isoliert; wir sehen ja, daß auch Wissen und Handeln ebenso die grundlegende Einheit des Universums wie die psychologische Einheit von Anschauung und Gefühl voraussetzen. Aber die Religion selbst lebt eben in der Anschauung und im Gefühl des Universums, sie ist Sinn und Geschmack für das Unendliche.

In den späteren Auflagen der Reden nun tritt die Anschauung zurück, die Religion hat ihren Sitz im Gefühl. Dadurch ist die passive Stimmung, die bereits in der ersten Auflage nicht fehlte, verstärkt. In der Anschauung liegt eine größere Aktivität, im religiösen Gefühl erscheint der Mensch fast ausschließlich passiv bestimmt.

Die „Glaubenslehre" setzt das religiöse Gefühl näher auseinander[1]). In jedem Gefühl sind zwei Momente enthalten. Der Gefühlszustand, in dem wir uns befinden, ist einmal unser eigen, er ist Selbstgefühl, und zugleich ist er durch etwas anderes, irgendeinen Gegenstand oder Vorgang bestimmt. Indem wir unser Selbst fühlen, fühlen wir unsere Freiheit, indem wir unsere Bestimmung durch anderes fühlen, fühlen wir unsere Abhängigkeit. Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl sind gegenüber den Dingen der Welt bei uns auf das innigste miteinander verschlungen. Die Mischung kann verschieden sein, einmal kann das Freiheits- und das andere Mal das Abhängigkeitsgefühl überwiegen, immer aber sind beide vorhanden. Im Erkennen wird das Abhängigkeitsgefühl vorwalten, die Dinge sollen ja da sich aussprechen, und wir wollen uns von ihnen bestimmen lassen, aber das Freiheitsgefühl ist doch nicht gänzlich unterdrückt, wir sind es ja doch, die uns mit den Dingen zu schaffen machen. Im Handeln gewinnt das Freiheitsgefühl das Übergewicht, wir wollen uns betätigen und mit den Dingen nach unserm Gutdünken schalten und walten, aber das Abhängigkeitsgefühl hat sich nicht völlig verloren, denn die besondere Art der Dinge müssen wir voraussetzen und müssen nach ihr uns in unserm Handeln richten. So ist in uns den Dingen

1) Eine Ausgabe der Glaubenslehre ist bei Hendel in Halle erschienen.

Digitized by Google

der Welt gegenüber stets teilweises Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl miteinander verbunden. Gibt es auch ein anderes als teilweises Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl, gibt es schlechthiniges Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl? Schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es nicht geben, das wäre nur möglich, wenn wir selbst die Dinge, mit denen wir uns zu schaffen machten, hervorbrächten. Schaffende Wesen aber sind wir nicht, wir bleiben immer auf bereits Gegebenes angewiesen. Indem wir aber schlechthiniges Freiheitsgefühl verneinen müssen, entsteht in uns das Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn wir erkennen, daß auch unsere Freiheit nicht unser eigen Werk ist, sondern in etwas anderem ihren Grund hat. Wir fühlen uns also schlechthin abhängig. – Aber dies Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit kann sich nicht auf die Dinge, auch nicht auf ihre Gesamtheit beziehen, denn ihnen gegenüber hätten wir immer nur teilweises Abhängigkeitsgefühl, wie stark auch das Freiheitsgefühl durch ihre Gewalt zurückgedrängt wäre. So kann das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich nur auf das beziehen, von dem wir selbst und die Gesamtheit aller Dinge abhängig sind, auf Gott. Sich schlechthin abhängig fühlen oder sich vor Gott abhängig fühlen, ist ein und dasselbe. Religion ist also das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott.

Wir müssen bei diesem Punkte noch etwas verweilen, um Mißverständnisse, die sich an diese Bestimmung geknüpft haben, abzuwehren. Man hat Schleiermacher vorgeworfen, daß er in der Glaubenslehre sich zu sehr von dem Wunsch nach möglichster Annäherung an die Kirchenlehre habe leiten lassen, daß er in den Reden sich viel freier und unbefangener und darum zutreffender ausgedrückt habe. Ich vermag diesen Vorwurf als berechtigt nicht anzuerkennen. Gerade die Annäherung an die Kirchenlehre hat ihn einen viel zutreffenderen Ausdruck für das Wesen der Religion finden lassen. Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von Gott sagt viel genauer, was Religion ist, als der ästhetisierende Ausdruck: Sinn und Geschmack für das Unendliche. Stil und Ausdruck und auch Gedankengehalt in den Reden ist von der in den literarischen und ästhetischen Feinschmeckerkreisen im damaligen Berlin herrschenden Art mehr beeinflußt als es der Sache gut ist. Daß Schleiermacher im Verlauf seines Lebens bei aller persönlichen Freiheit und Selbständigkeit doch allmählich wieder ein engeres Verhältnis

Digitized by Google

zur Kirche gewann, ist für die Sache, die er vertrat, nur förderlich gewesen. Schließlich lebt doch in der Kirche und ihrer Lehre viel mehr wirkliche Religion, als in allem überfeinen Ästhetentum. Ich vermag also in der Glaubenslehre nur einen Fortschritt zu erkennen.

Ein andrer Vorwurf bezieht sich darauf, daß die Religion unmöglich auf das Gefühl zu begründen sei. Hegel hat ihn erhoben. Er sagt in seiner Religionsphilosophie vom Gefühl: „Es findet sich darin der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Ort darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut auf." Aber Hegel hat damit Schleiermacher Unrecht getan. Zunächst ließe sich ja ganz dasselbe, was er gegen das Gefühl vorbringt, auch gegen das Denken einwenden. Auch das Denken hat die verschiedenartigsten Inhalte, und Gott hat, wenn er im Denken ist, auch nichts vor dem Schlechtesten voraus. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott ist ja für Schleiermacher eine Größe völlig eigener Art, es hat mit den sonstigen Gefühlen wenig mehr als den Namen gemein, da es sich ja nicht auf die Dinge, nicht einmal auf ihre Gesamtheit bezieht. Und wenn Hegel meint, daß der Mensch das Gefühl mit dem Tier gemein habe, so hat Schleiermacher ausdrücklich hervorgehoben, daß schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf der höchsten Entwicklungsstufe des menschlichen Geisteslebens hervortreten könne, daß es gerade für die tierähnliche Stufe der ersten Lebenszeit unbedingt ausgeschlossen sei.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl unterscheidet sich formal in sehr bemerkenswerter Weise von dem, was man sonst Gefühl nennt. Die sonstigen Gefühle sind einzelne Inhalte des Bewußtseins, die an einzelne Gegenstände oder Vorgänge sich anschließen, sie sind Linien innerhalb eines Kreises. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist selber der denkbar umfassendste Kreis, ihm soll alles eingeordnet werden, was es nur irgend gibt, es hat seine Analogie nicht an den einzelnen Gefühlen, sondern an den aprioriischen Formen des Erkennens und des kategorischen Imperativs. Wie den aprioriischen Formen des Erkennens alle sinnlich wahrnehm-

Digitized by Google

baren Dinge unterworfen werden, wie dem kategorischen Imperativ oder dem Sittengesetz alle Triebe und Handlungen des Menschen untertan gemacht werden sollen, so soll dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alles Geschehen eingereiht werden. Was dem Menschen immer in seinem Leben begegnet, er soll es bewältigen und darüber Herr werden durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. In dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl hat Schleiermacher, kurz gesagt, das religiöse a priori entdeckt. Darum wird Schleiermacher von Hegels Polemik gar nicht getroffen.

Ein dritter Vorwurf ist, daß bei Schleiermachers Bestimmung des Wesens der Religion die Freiheit nicht genügend Beachtung finde. Es sei gerade dieses charakteristisch für das religiöse Erlebnis, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott die Freiheit gegenüber der Welt gewinne. Aber Schleiermacher hat selbst hervorgehoben, daß ohne alles Freiheitsgefühl ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich wäre. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ist ja vielmehr ausdrücklich auch die menschliche Freiheit in Beziehung zu Gott gesetzt, indem darin zur Anerkennung kommt, daß auch die menschliche Freiheit ihren Grund in Gott hat.

Die gewöhnliche Polemik gegen Schleiermacher beruht demnach auf Mißverständnissen. Aber indem wir Schleiermachers große Entdeckung auf einen schärferen Ausdruck bringen, wird sich eine gewisse Veränderung seiner Anschauung doch als notwendig herausstellen. Schleiermacher hat in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl das religiöse a priori gefunden. Stellen wir diese Tatsache nach allen Seiten hin klar, so werden sich wichtige neue Einsichten gewinnen lassen. Ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein a priori, so gehört es nicht auf die Seite der Psychologie. Denn die Psychologie hat es immer nur mit dem zu tun, was tatsächlich vorhanden ist, sie hat es aber nicht mit den Normen zu tun. Die Psychologie untersucht, wie tatsächlich vorgestellt, tatsächlich gedacht wird, die Logik dagegen, wie gedacht werden soll; die Psychologie stellt die Willensregungen, das tatsächliche Handeln dar, aber sie sagt nicht, wie gehandelt werden soll. Die Psychologie beschreibt religiöse Vorstellungen, Gefühle, aber sie gibt nicht an, was die religiöse Norm ist. Gegenüber der psychologischen Betrachtung erhebt sich also eine logische, ethische, religiöse Betrachtung. Dieser logischen, ethischen und religiösen Betrachtung ist es nun eigen-

Digitized by Google

tümlich, daß sie ihre grundlegenden Bestimmungen nicht vorfindet, sondern sie erzeugt." In der mathematischen Naturwissenschaft werden die Grundbegriffe nicht in der Wahrnehmung aufgefunden, sondern sie werden aktiv hervorgebracht, in der Ethik wird das Sittengesetz nicht als eine empirisch gegebene Größe aufgewiesen, sondern es wird ursprünglich von der sittlichen Vernunft produziert. Ohne die Aktivität des Geistes sind diese Dinge alle gar nicht da. Weil es sich nicht um in der Wahrnehmung bereitliegende Elemente, sondern um aktive Hervorbringungen des Bewußtseins handelt, nennen wir diese Bestimmungen a priori. Und diese Bewandtnis hat es nun mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, es ist auch nicht etwas, das man einfach vorfindet und das man nun besitzt, sondern wie die aprioriischen Grundformen des Erkennens, wie das Sittengesetz anerkannt werden muß, damit sie etwas seien, so muß auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl anerkannt werden oder es ist überhaupt nicht. Weil es auf diese Anerkennung, diese Aktivität ankommt, darum hat nicht jeder Mensch ohne weiteres Religion, so wenig jeder Mensch ohne weiteres Wissenschaft und Sittlichkeit hat. Indem wir so schärfer das fassen, worum es sich beim schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl handelt, kommt zum klareren Ausdruck, daß auch in der Religion, wie in allem geistigen Leben eine große Aufgabe ergriffen werden muß. So wenig wir in Wissenschaft und Sittlichkeit ohne Arbeit vorwärtskommen, so wenig in der Religion. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl setzt sich nicht von selbst durch, es muß immer wieder von neuem vollzogen werden, und oft genug will es gar nicht oder nur sehr schwer gelingen, die Erlebnisse ihm zu unterwerfen. Jeder religiöse Mensch macht die Erfahrung, wie unsagbar schwer es ist, Ereignisse voll Unvernunft und Schrecken religiös zu bewältigen, sie dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einzuordnen.

Durch diese stärkere Hervorkehrung der Aktivität überwinden wir die passive Stimmung, die bei Schleiermacher nie ganz beseitigt ist. Merkwürdig, was für einen Einfluß Worte haben. Das Wort Gefühl hat Schleiermachers große Entdeckung nicht zur vollen Entfaltung dessen, was in ihr enthalten war, gelangen lassen. Gewiß hat Schleiermacher schon deshalb das Wort Gefühl gewählt, weil ihm selbst in der Religion die passive Stimmung das Übergewicht zu haben schien, aber das Wort Gefühl hat dann sein eigenes

Digitized by Google

Schwergewicht noch dazu getan, so daß die Aktivität über Gebühr zurückgedrängt wurde. Vielfach hat man bei Schleiermacher den Eindruck, daß er mehr die kontemplative Mystik als die Religion beschreibt. Einige Stellen aus den Reden mögen das belegen. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausschüttelt, ist ein Handeln auf uns; und so alles einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." Die Religion ist hier wesentlich Betrachtung, Kontemplation. Es kommt nicht darauf an, Leid, Unvernunft, Sünde anzugreifen, das Kommen des Reiches Gottes anzustreben, an der Bildung einer neuen Welt mitzuarbeiten, sondern nur das Vorhandene als eine Wirkung des Universums zu verstehen. Es ist charakteristisch, wie der Begriff des Einen, des Ganzen, des Unendlichen hervortritt, dieser Grundbegriff der kontemplativen Mystik. Das Handeln wird aus der Religion geradezu verbannt. „Ihre (der Religion) Gefühle sollen uns besitzen, wir sollen sie aussprechen, festhalten, darstellen; wollt ihr aber darüber hinaus mit ihnen, sollen sie eigentliche Handlungen veranlassen und zu Taten antreiben, so befindet ihr euch auf einem fremden Gebiet; und haltet ihr dies dennoch für Religion, so seid ihr, wie vernünftig und löblich euer Tun auch aussehe, versunken in unheilige Superstition. Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein und kann es auch, aber die religiösen Gefühle sollen wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten; er soll alles mit Religion tun, nichts aus Religion. ... Mit Ruhe soll der Mensch handeln, und was er unternehme, das geschehe mit Besonnenheit ... aber Ruhe und Besonnenheit ist verloren, wenn der Mensch sich durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion zum Handeln treiben läßt. Auch ist es unnatürlich, daß dieses geschehe; die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen hingegebenen Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an andern Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben."

Digitized by Google

Es kommt auch hier in Betracht, was schon bei Fries hervorgehoben wurde, daß die Welt im wesentlichen als fertig betrachtet wird. So gehört für Schleiermacher die Eschatologie, die christliche Zukunftserwartung, eigentlich nicht mehr zur Religion. Denn über die Vollendung der Kirche, des Reiches Gottes läßt sich nichts mehr dem frommen Selbstbewußtsein entnehmen, das sagt nach Schleiermacher darüber nichts. Die Religion hat es da stets nur mit der Vollziehung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, der Verwirklichung des Gottesbewußtseins zu tun. Das liegt eben daran, daß für Schleiermacher Gott doch immer allein als die Ursache der vorhandenen Wirklichkeit in Betracht kommt, und so ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl seinem Gehalt nach nur Erhebung zu dieser Ursache. Die Religion besteht da wesentlich in Beruhigung, in Ergebung in Gottes Willen. Aber die Religion hat immer auch große, weltumspannende Ziele, und das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein ist ganz wohl imstande, auch diese in sich aufzunehmen. Die gesamte Wirklichkeit ist ja von Gott abhängig, und so kann Gott große Dinge mit Welt und Menschheit vorhaben, und braucht das Weltgeschehen nicht immer nur eine Wiederholung derselben Vorgänge sein. Wo stärker die Aktivität hervortritt, da kommt es auch wieder deutlicher zur Geltung, daß die Religion ohne große weltumspannende Ziele nicht ist.

Schleiermachers große Leistung ist, daß er zuerst der Selbständigkeit der Religion Anerkennung verschaffte. Aber diese Selbständigkeit ruht nicht auf der psychischen Form des Gefühls, sondern auf der Souveränität des Gottesbewußtseins. Souverän ist die Religion in dem Glauben an Gott, souverän auch in der Setzung ihrer Ziele. Beweisen läßt sich da nichts, aber eben darum nicht, weil wir hier auf die tiefsten Gründe aller Wirklichkeit treffen.

6. Die Umdeutung der Religion im Interesse ihrer Leistung für Kultur und Humanität.

(Natorp. Höffding.)

Die Anschauung Schleiermachers, daß die Religion ihren Ort im Gefühl habe, erhält bei Natorp eine Wendung, die zur Umdeutung der Religion führt. Die Schrift, in der Natorp das religiöse Problem behandelt, hat den Titel: Religion innerhalb der Grenzen

Digitized by Google

der bloßen Humanität.[1]) Schon der Titel zeigt, welches der Maßstab ist, den Natorp handhabt. Es ist die Idee der Menschheit, von der alles Arbeiten und Forschen auszugehen und dahin es zurückzulenken hat. Der Einheitsgrund für alle menschliche Betätigung kann nur in der Menschheit liegen, nicht über noch unter ihr. Nicht an Untermenschliches gilt es anzuknüpfen und von daher sich Ziel und Richtung bestimmen zu lassen, aber auch nicht an Übermenschliches, es kann für uns nur eine Menschenkultur geben. Wenn die Religion darum irgendeine Bedeutung haben kann, so kann sie nur in einer Leistung für die Kultur der Menschheit, für die universale Menschenbildung bestehen. Schon aus dieser Grundlegung ist deutlich zu ersehen, welche völlige Umbildung die Religion bei Natorp erfahren wird. Eine Religion, die gänzlich in der Leistung für die Kultur der Menschheit aufgeht, muß jeden Transzendenzanspruch aufgeben, und sie hat es auch nicht mehr mit Gott zu tun.

Doch folgen wir der weiteren Gedankenentwicklung Natorps. Die erste Aufgabe ist, festzustellen, was denn Religion eigentlich ist. Ohne Frage hat die Religion einen sittlichen Kern, aber wenn sie nicht einfach mit der Sittlichkeit zusammenfallen soll, so muß sie eine eigene Art besitzen. Nach Schleiermacher hat nun die Religion ihren Sitz im Gefühl. Natorp stimmt dem zu. Es wird deshalb darauf ankommen, zu untersuchen, was es denn um das Gefühl, im Unterschied von den andern Seiten des menschlichen Bewußtseins, ist. Das Gefühl ist für Natorp die eigentliche Grundkraft, es ist der Erkenntnis, dem Willen, der Phantasie nicht untergeordnet, es hat ihnen gegenüber eine Eigentümlichkeit, die wir erfassen werden, wenn wir uns über die Leistung jener drei andern Betätigungsweisen des menschlichen Bewußtseins klargeworden sind. Sehr deutlich ist der Unterschied zwischen Erkenntnis und Wille. Wir erkennen, was ist, wir *wollen*, was *werden* soll. Das Wollen ist auf das letzte Ziel, das Ewige und unbedingt Gültige gerichtet. Auch das Erkennen sucht das letzte für die Erfahrung unbedingt gültige Gesetz. Aber die Erfahrung ist ihrem Wesen nach unvoll-

1) Außerdem sind zu nennen: Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Fragen. Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik. Vor allem aber auch das ausgezeichnete Werk: Platos Ideenlehre, das vorzüglich nicht nur in Platos Anschauungen, sondern in die Grundüberzeugungen des Idealismus überhaupt einführt.

Digitized by Google

endbar, so ist auch die absolute Erkenntnis und darum der absolute Gegenstand unerreichbar. Das Unbedingte kann niemals das Objekt der Erfahrung sein, denn hier schreiten wir von Bedingung zu Bedingung in unvollendbarer Reihe. Wohl aber kann das Unbedingte ein Gegenstand des Willens sein. Denn dieses Unbedingte ist ja nicht irgendein Gegenstand innerhalb der Erfahrung, es ist ein bloßer Richt- und Zielpunkt, dem wir zustreben. Es verliert den Charakter des Unbedingten nicht, wenn wir es nie erreichen. Dies Unbedingte oder das Gute bleibt für uns immer Idee. Aber als Idee besitzt es richtende Bedeutung in doppeltem Sinn. Es übt Gericht über alles, das von der Menschheit in ihrem sittlichen Streben erreicht ist, und es richtet dieses Streben immer wieder über jeden erreichten Stand hinaus auf das Ideal. So baut sich über der Welt des Seins die höhere Welt des Sollens auf. Erkenntnis und Wille haben somit einen eigentümlichen Gegenstand, die Erkenntnis die Erfahrung, das Wahre, der Wille das Gute, und neben ihnen besitzt die künstlerische Phantasie eine ebenbürtige Gestaltungsweise, sie ist auf Hervorbringung des Schönen gerichtet. Erkennen, Wollen, künstlerisches Bilden, so sehr sie sich untereinander unterscheiden, kommen somit darin überein, daß sie es mit einem Gegenstande zu tun haben, daß ihnen eine Gestaltungsweise eignet, daß sie auf die Hervorbringung eines eigentümlichen Objekts gerichtet sind.

Was für einen Gegenstand aber kann das Gefühl haben? Gibt es außer dem Wahren, Guten und Schönen noch ein Objekt, das menschliche Geistestätigkeit gestalten könnte? Es gibt keines, alle menschliche Kultur geht in diesen drei Aufgaben auf. Was soll also das Gefühl? Eine gegenständliche Bedeutung kann es nicht haben. Nun ist aber in aller geistigen Betätigung nicht nur die Beziehung auf den Gegenstand vorhanden, sondern auch die auf das geistig sich betätigende Subjekt, und das ist nun die Bedeutung des Gefühls, daß es diese Beziehung auf das Subjekt, diese Innenseite des Bewußtseins vertritt und kräftig zur Geltung bringt. Wie das Bewußtsein überhaupt der gegenständlichen Betätigung vorangeht, so das Gefühl mit seinem gestaltlosen Wogen und Wallen aller besonderen Gestaltung. So ist es die Grundlage alles geistigen Lebens. Allerdings erstreben Erkennen und Wollen im gewissen Sinne eine Befreiung vom Gefühl. Denn Wahrheit und Sittlich-

Digitized by Google

keit dürfen nicht abhängig gemacht werden von Lust und Unlust, die vom Gefühl nun einmal unabtrennbar sind. Aber schließlich ist die Gefühlsgrundlage unaufhebbar. Das Gefühl begleitet alle Gestaltungen des Bewußtseins und möchte sie wieder in sich zurücknehmen, es möchte in ihnen sich wiedererkennen und aussprechen. Aber das gelingt nie ganz. Denn das Gefühl ist immer umfassender als jede besondere Gestaltung. Seine Unendlichkeit ist es, die seine Aussprache verbietet, aber seine Unendlichkeit ist es auch, die es immer wieder dazu bringt, alle gegenständlichen Betätigungen zu umfassen. So behauptet das Gefühl eine Vorherrschaft, und darin liegt nun der Eigengehalt der Religion. Religion will Gefühl des Unendlichen sein, sie ist aber bei schärferer Erfassung des Sachverhalts nach Natorp die Unendlichkeit des Gefühls. Denn das Unendliche kann ja überhaupt nicht Gegenstand für ein endliches Subjekt sein, und das Gefühl kann an und für sich im eigentlichen Sinne kein Objekt haben, sondern sich nur auf das Subjekt beziehen. Also wenn die Religion im Gefühl ihren Sitz hat, so kann es sich in ihr nicht um das Gefühl des Unendlichen, sondern eben nur um die Unendlichkeit des Gefühls handeln.

Wenn diese Bestimmung ein Verlust zu sein scheint, sofern der Mensch in der Religion nun nicht mehr in Verbindung mit einem übermenschlichen Wesen tritt, so liegt doch darin auch ein Gewinn. Denn mit dem Transzendenzanspruch, der nun hinfällt, sind auch die vielen schweren und sonst unvermeidlichen Konflikte der Religion mit Wissenschaft und Sittlichkeit beseitigt. Solange die Religion ihren Anspruch, Erkenntnis des transzendenten Gottes zu sein, aufrecht erhielt, war es gar nicht anders möglich, als daß sie von dieser vermeintlichen übernatürlichen Erkenntnis aus die natürliche Erkenntnis und Sittlichkeit zu korrigieren suchte, was diese wiederum aus Wahrhaftigkeitsrücksichten sich nicht gefallen lassen konnte. So kam es zu fortwährenden Zwistigkeiten. Nun aber kann das Gefühl die Werke der Wissenschaft und Sittlichkeit erwärmen, es wirkt der Ablösung des Objekts vom Subjekt, der Vereinzelung entgegen, es vertritt den inneren Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewußtlebens, aber es sucht Wissenschaft, Sittlichkeit Kunst nicht zu bevormunden, es überläßt ihnen die Gestaltung und Hervorbringung ihres Gegenstandes nach ihren Arbeitsprinzipien, die sie am besten verstehen müssen, und redet

Digitized by Google

ihnen nicht mehr aus dem vermeintlichen Besitz einer übernatürlichen Erkenntnis in ihr Schaffen hinein. So ist der Friede hergestellt, und zugleich hat doch die Religion als Unendlichkeit des Gefühls eine große Bedeutung.

Aber noch eine weitere wichtige Leistung übernimmt diese Art von Religion. Wir sahen vorhin die Welten des Seins und Sollens sich scheiden. Es fragt sich, vermag das Gefühl die Verbindung zwischen beiden herzustellen? Objektiv allerdings nicht, es kann nicht die Welt des Sollens aus der Welt des Seins oder umgekehrt die Welt des Seins aus der Welt des Sollens ableiten oder beide auf einen gemeinschaftlichen Grund zurückführen. Damit wäre ja auch wieder das Transzendente eingeführt, das vorhin abgelehnt wurde. Aber eine Vermittlung ist nun doch nötig, es muß der Glaube ein wohlbegründetes Recht haben, daß die Sittlichkeit in der Welt des Seins auch erfüllbar sei. Theoretisch ist dieser Glaube nicht erreichbar, aber, da wir das letzte Gesetz der Erfahrungswelt nicht kennen, so ist er theoretisch auch nicht widerlegbar. Nun ist diese Unwiderlegbarkeit wohl ein Gewinn, aber doch nicht ausreichend, um ein frohes Aufnehmen des sittlichen Handelns zu erzeugen. Auch die sittliche Erkenntnis läßt uns hier im Stich, sie vermag nicht jenen Glauben, daß die Sittlichkeit in der Welt des Seins auch erfüllbar sein müsse, objektiv zu begründen, sie kann immer nur das unbedingt Gute als Ziel hinstellen, aber über sein Verhältnis zu der Welt des Seins nichts ausmachen. Wenn so theoretische und sittliche Erkenntnis einen objektiven Grund für jenen Glauben nicht darzureichen vermögen, so werden wir überhaupt auf einen solchen verzichten und uns mit einem subjektiv zureichenden Grund zufrieden geben müssen, und der liegt im Gefühl. Wir sahen vorhin, daß das Gefühl die Beziehung auf das Subjekt, auf die Innenseite des Bewußtseins vertritt. Wenn nun auch theoretische und sittliche Erkenntnis in der Gestaltung eines eigentümlichen Gegenstandes eigene Wege, und somit auseinandergehen, so hängen sie doch in der Wurzel zusammen, sie gehen beide aus dem Bewußtsein und seiner Freiheit hervor. Das Gefühl tritt kräftig für diese Freiheit ein und bringt es zur Geltung, daß beide, Ideal und Wirklichkeit unser sind, daß sie darum nicht widereinander sein können, daß die Sittlichkeit in der Welt des Seins erfüllbar sein muß.

Digitized by Google

Die Religion ist nach allem genau so weit festzuhalten, als sie innerhalb der Grenzen der Humanität bleibt, dagegen abzulehnen, sofern der ungemessene Drang des Gefühls sie verleiten will, die Grenzen der Menschheit zu überschreiten. Nur so kann auch die Religion der großen Aufgabe der Menschenbildung dienen. Indem sie innerhalb der Menschheitsgrenzen bleibt, vermag sie durch die Wärme, die dem Gefühl eignet, eine besonders innige Verbindung unter den Menschen herzustellen. An und für sich wirkt das Gefühl nicht isolierend, wie man meinen könnte, da im Gefühl die Individualität sich geltend macht, nur der Transzendenzanspruch des Gefühls bedeutet eine Gefahr für die Wahrheit und Innigkeit der Gemeinschaft zwischen Mensch und Mensch, weil dann das Verhältnis zur Gottheit vorantritt. Wird der Transzendenzanspruch aber aufgegeben, so tritt an die Stelle der Gottheit die Idee der Menschheit, und so wirkt auch die Religion mit zur allmählichen Annäherung an das Menschheitsideal.

Von einer Umdeutung der Religion habe ich gesprochen, die sich in der Anschauung Natorps kundgibt, und Natorp hat selbst die Frage aufgeworfen, ob es berechtigt sei, das von ihm Beschriebene Religion zu nennen. Er glaubt sie schließlich um der Kontinuität willen bejahen zu können, die zwischen seiner Religion innerhalb der Humanität und der bisherigen positiven Religion besteht. Denn auch in der bisherigen positiven Religion bildete die Humanität stets einen bedeutsamen Einschlag. Im Christentum ist das auch enthalten, was den Inhalt der Religion bei Natorp bildet. Er nimmt das Christentum in dieser Beziehung gegen unberechtigte Anklagen in Schutz und sagt: „Einer Religion, der es möglich ist, ihren Gott geradezu durch die Gemeinschaft zu definieren (nämlich: Gott ist Liebe), durch keine andere Gemeinschaft, als die wir Menschen untereinander haben, einer solchen Religion vorwerfen, daß sie die Gemeinschaft von Mensch und Mensch aufhebe, daß sie alles auf das Individuum stelle, ist wohl nicht gerecht; und einer solchen Religion, im Unterschied von anderen, ihre schroffe Transzendenz zum Vorwurf machen, ist wieder nicht gerecht." Indem also Natorp feststellt, daß auch für das Christentum die menschliche Gemeinschaft von grundlegender Bedeutung sei, und daß in dieser Beziehung also eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem Christentum und dem, was er als Religion gelten

Digitized by Google

lassen will, bestehe, glaubt er berechtigt zu sein, den Namen Religion beizubehalten.

Aber die Veränderung ist doch größer als der Zusammenhang. Eine Religion ohne Gott ist eben keine Religion. Zwischen der Religion als Gefühl des Unendlichen und der Religion als Unendlichkeit des Gefühls besteht keine Gemeinschaft mehr. Daß hier ein bloßes Mißverständnis vorliegen, daß nicht ein Gefühl des Unendlichen, sondern nur eine Unendlichkeit des Gefühls in Betracht kommen solle, kann nicht als erhärtet gelten. Die Behauptung, daß das Unendliche überhaupt nicht Gegenstand für ein endliches Subjekt sein könne, klingt zwar sehr scheinbar, ist aber doch nicht gerechtfertigt. Man würde ebensogut sagen können, ein endliches Subjekt könne auch nicht ein unendliches Gefühl haben. Auch ist zu bedenken, daß die lebendige Religion es mit Gott und nicht mit dem Unendlichen zu tun haben will. Der Begriff des Unendlichen ist nicht auf dem Boden der Religion, sondern der philosophischen Spekulation entstanden. Vor allem aber muß gefragt werden, ob diese absolute Beschränkung auf die Menschheit, die gleich im Anfange gemacht wird und dann die ganze Erörterung zwingend beherrscht, berechtigt ist. Soviel Schönes Natorp hier gesagt hat, so hohe Ziele er bei dem, was ihm Humanität, Menschenkultur ist, verfolgt, so muß doch gesagt werden, daß die Menschheit nicht eine so völlig isolierte Stockung im All einnimmt. Merkwürdig, einst erschien es als die große Errungenschaft des kopernikanischen Weltsystems, daß Erde und Menschheit aus dem Mittelpunkt der Welt an die Peripherie verwiesen seien. Dann war es Kant wie eine kopernikanische Tat vorgekommen, daß er das Verhältnis von Gegenstand und Erkenntnis umgekehrt hatte, daß fortan nicht die Erkenntnis nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach der Erkenntnis sich richten sollten. Er hatte dabei nicht die Menschenvernunft absolut gesetzt, sondern eine andre Erkenntnis für möglich erachtet, die nicht an Raum und Zeit gebunden sei, und in Ethik und Religion hatte er ausdrücklich die Grenzen der Menschheit überschritten. Nun aber hat diese zweite kopernikanische Tat, die zum Ausgang die menschliche Vernunft wählte, gewissermaßen zur Rückkehr zu dem vorkopernikanischen Standort geführt. Die Betrachtung ist wieder anthropozentrisch, der Mensch wieder das Maß aller Dinge geworden. Es läßt sich aber nicht erweisen, daß diese Anschauung

Digitized by Google

die einzig mögliche und berechtigte ist. Und wenn in der Religion der Versuch unternommen wird, den engen Kreis des Menschentums zu durchbrechen und die Verbindung mit einem absoluten Geistesleben herzustellen, so besteht kein Grund, diesen Versuch von vornherein als verfehlt hinzustellen.

Auch dem kann nicht ohne weiteres zugestimmt werden, daß die Leistung für die Menschenkultur die Rechtfertigung für die Religion sein soll. Schon Schleiermacher hat dagegen energisch protestiert. Die Geschichte zeigt außerdem, daß die Religion wohl kulturfördernd sein kann, daß sie oftmals aber gerade in ihren großen Zeiten kulturfeindlich ist. Das Christentum trat in eine Welt reifer Kultur, vielleicht wird man sagen, überreifer Kultur ein, aber die Dekadenzerscheinungen können nicht die Anerkennung verhindern, daß es eine hohe Kultur war. Es hat diese gesamte Kultur als widergöttlich verworfen, weil sie den Menschen von seiner wichtigsten Angelegenheit, von seinem Verhältnis zu Gott abzog. Und so kann es immer wieder kommen, daß die Religion die ganze gepriesene Kultur verwirft. Das dürfte sie nach Natorp nicht, es wäre ihre Pflicht, mit der Kultur sich in Einklang zu setzen. Höchstens wäre ihr zu gestatten, daß sie die vorhandene Kultur bessert, vielleicht reinigt und heilt. Doch wenn die wirkliche Religion gegen die Kultur feindlich auftritt, dann mißt sie die Kultur nicht an dem Ideal einer anderen, besseren Kultur, sondern an ihren eigenen Gedanken, die sie über das Verhältnis des Menschen zu Gott hat, und sie wird sich dabei nicht an den Einwand kehren, daß ihr Verfahren unberechtigt sei und sich nicht um die Forderung kümmern, daß sie sich den Beurteilungsmaßstäben der Kultur zu unterwerfen habe. — Die lebendige Religion protestiert gegen die Umdeutung, die sie in den Anschauungen Natorps erfährt. Theoretische Überlegungen führen allerdings hier nicht weiter zu einer Entscheidung, auf welcher Seite das Recht ist. Wie an so manchen Stellen, gibt es auch hier keinen andern Beweis als den des Geistes und der Kraft.

Eine andre Umdeutung der Religion finden wir bei dem dänischen Philosophen Harald Höffding in seinem Werk: Religionsphilosophie. Es ist ein geistreiches, interessantes Buch, in dem Höffding seine Gedanken über die Religion niedergelegt hat, und man kann ohne Zweifel viel daraus lernen. Seine große Belesen-

Digitized by Google

heit gestattet ihm, stets ein reiches Anschauungsmaterial beizubringen, für dessen Mitteilung auch der dankbar sein wird, der schließlich den in dem Buche ausgesprochenen Überzeugungen nicht zustimmen kann. Auch für Höffding ist die Grundfrage die nach dem eigentlichen Wesen der Religion. Es kann nicht darin liegen, daß die Religion das theoretische Verständnis der Wirklichkeit fördere. Wollen wir die Dinge und Vorgänge verstehen, so wollen wir ihren Zusammenhang mit andern Dingen und Vorgängen verstehen. Bei dem Verlangen nach Verständnis werden wir also immer wieder auf empirische Ursachen und Zusammenhänge verwiesen. Wir haben etwa die Erfahrung gemacht, daß die Sonnenstrahlen geradlinig sich fortpflanzen, und wir machen die weitere Erfahrung, daß sie gebrochen werden. Dann würde es unser Verlangen nach Verständnis nicht befriedigen, wollten wir sagen, daß Gott der Grund für die Strahlenbrechung sei, sondern wir streben danach, die besonderen Ursachen für dieses Phänomen zu finden. Indem die Religion alles einzelne von einem einzigen Mittelpunkte aus erklären will, leistet sie gerade das nicht, was wir in unserm Streben nach Verständnis suchen. Also kann das Wesen der Religion nicht in ihrer Leistung für das theoretische Weltverständnis bestehen.

Nun gibt es aber noch ein andres großes Problem als das des Seins, das ist das Problem des Wertes, und damit hat es die Religion zu tun. Allerdings bringt die Religion nicht selbst Werte hervor, die Werte sind ohne sie vorhanden, sie sind entweder gegeben, wie das menschliche Leben, oder sie werden durch die kulturelle Betätigung der Menschen hervorgebracht. Nun existieren die Werte aber nicht nur, sondern sie haben ihre Schicksale. Werte entstehen, wachsen und vergehen wieder. In der Erfahrung von dem Schicksal der Werte liegt die eigentlich religiöse Erfahrung. Nun nimmt diese Erfahrung von dem Schicksal der Werte zuweilen einen bedrohlichen Charakter an, und es wäre für die Menschheit und ihre Arbeit geradezu vernichtend, wenn sich ihrer der Gedanke bemächtigen müßte, daß alle Werte verloren seien. Über schwere Krisen hilft da nur der Glaube hinweg, daß, wenn auch die einzelnen besonderen Werte der Zerstörung verfallen, doch der Wert selbst erhalten bleibe, daß er zu bestimmten Zeiten nur latent sei, aber wieder hervorbrechen werde. Das ist nun der eigentlich religiöse Glaube: Glaube an die Erhaltung des Wertes, Glaube, daß die Wirk-

Digitized by Google

lichkeit so eingerichtet sei, daß sie den Wert nicht untergehen lasse. Höffding will die in der Wirklichkeit waltende Macht, die den Wert erhält, auch Gott nennen, ohne allerdings irgendwelche weitere Gedanken über ihre Art zu bilden.

Es wird nicht zu leugnen sein, daß Höffding mit scharfem Blick etwas herausgesehen hat, was wirklich in der Religion sich findet. Er zeigt an der positiven Religion, daß es auch ihr auf die Erhaltung des Wertes ankommt. In der Tat wird sich auch Wesentliches in der Religion auf diese Formel bringen lassen. Wenn Jesus sagt: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele" — so läßt sich erklären, daß es im Christentum auf die Erhaltung dieses Wertes ankomme, auf die Rettung der Seele. Einen Vorzug gegenüber Natorp mag man auch darin sehen, daß Höffding den Menschen nicht gegen die sonstige Wirklichkeit isoliert. Es handelt sich ja eben um das Schicksal der Werte, und das ist nicht vom Menschen allein abhängig, sondern von der Bewegung des Alls. Und dennoch wird gesagt werden müssen, daß auch bei Höffding eine Umdeutung der Religion vorliegt. Auch bei ihm tritt die Kultur beherrschend in den Vordergrund. Die Werte, die die Kulturbewegung erzeugt, sollen schließlich erhalten werden, die Religion selbst ist ja nach ihm nicht wert-erzeugend. Nun kommt es in der Religion allerdings auf Erhaltung des Wertes an, aber nicht an der Erhaltung irgendwelcher beliebigen Werte hat die Religion ein Interesse, sondern an der Erhaltung der bestimmten religiösen Werte. Es läßt sich das vielleicht an der christlichen Hoffnung besonders gut verwirklichen. Die natürliche Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern usw. ist gewiß ein Wert. Aber die christliche Hoffnung geht niemals bloß auf die Erhaltung dieses Wertes, sie heißt nicht einfach: Wiedersehn, sondern sie heißt: ewige Gemeinschaft in Gott. Und nicht bloß auf Erhaltung des Wertes geht das Christentum, sondern auf die Hervorbringung eines Wertes, der alles Denken und Verstehen übersteigt. Höffding würde dagegen sagen: das ist etwas, das alle Erfahrung überschreitet und worüber sich darum nichts ausmachen läßt. Gewiß läßt sich da nichts beweisen. Aber Höffding selbst gibt in seinem Buch eine Äußerung wieder, die er einem verstorbenen Freunde gegenüber getan hat, als sie über die Frage, ob uns ein künftiges Leben erwarte, sich unterhielten: „Es wird sich zeigen, ob es ein solches gibt".

Digitized by Google

Genau so sagt die Religion: es wird sich zeigen, ob Gott tun wird, was wir hoffen.

Auf religiöse Werte kommt es der Religion an, und darum kann sich die Religion nicht mit dem blassen Gedanken begnügen, daß die Wirklichkeit so eingerichtet ist, daß der Wert erhalten bleibe. Die Frage nach Gott, nicht nur in dem Sinne, ob er ist, sondern was er ist, ist nun einmal für die Religion grundwesentlich. Sie kann die Anschauung von Gott nicht als nebensächlich behandeln lassen, sie will etwas erschauen von Gottes Art. Niemand kann leugnen, daß ein Wort wie das im 73. Psalm tiefste Religion enthält: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde". Dieses Wort wäre ganz unmöglich ohne eine Anschauung von Gottes Herrlichkeit und Größe. Religion ist es unzweifelhaft, aber nicht Religion im Sinne Höffdings.

Auch Höffding hat die Frage aufgeworfen, ob man die von ihm vertretene Anschauung noch Religion nennen dürfe, und auch er hat die Berechtigung dazu aus der Kontinuität hergeleitet, in der seine Auffassung mit der positiven Religion stehe, weil es auch in der positiven Religion auf Erhaltung des Wertes ankomme. Aber es wird nicht zu leugnen sein, daß hier die Religion eine so radikale Umdeutung erfahren hat, daß der Name Religion besser vermieden wird. Bloße tatsächliche Zusammenhänge können nicht maßgebend sein, einen Namen beizubehalten, wo sachlich die schwersten Differenzen vorliegen. Auch die Astronomie hat geschichtlichen Zusammenhang mit der Astrologie und die Chemie mit der Alchemie, aber sachlich sind sie durchaus getrennt, und darum haben sie mit Recht einen eigenen Namen angenommen. Eine sachliche Verschiedenheit ist aber zwischen der positiven Religion und dem, was Höffding Religion nennt, vorhanden. Die Religion kann nicht auf ein Verhältnis zu Gott verzichten, kann nicht den Anspruch auf Erkenntnis Gottes und Gemeinschaft mit ihm aufgeben, kann aber auch nicht aufhören, sich der bloßen Kultur als übergeordnet anzusehen und muß es als eine radikale Verkehrung betrachten, wenn sie nur der Arbeit der Kultur sich anschließen soll. Gewiß ist es wichtig, daß die Religion eine Beziehung zum gesamten Geistes- und Kulturleben aufrechterhält und sich nicht dagegen völlig abschließt, aber zeigt es sich, daß dann die Religion nicht mehr bleiben kann, was sie ist, sondern eine völlige Verwandlung ihres Wesens

Digitized by Google

sich gefallen lassen muß, dann ist es besser, das veränderte Gebilde auch anders zu benennen und das Wort Religion aufzugeben. Aber es ist die Frage, ob die Religion einer derartigen Umbildung sich unterwerfen muß, ob sie nicht das Wesen, das ihr immer zukam, behaupten kann und doch auch die Verbindung mit dem übrigen Geistesleben nicht preiszugeben braucht.

7. Die Religion in Verwandtschaft mit dem gesamten Kulturleben und in ihrer Eigenart.

(Eucken.)

Soll der Religion Realität zukommen, so darf sie nicht nur ein Mittel für andre Zwecke sein, so muß sie innere Selbständigkeit besitzen, aber auf der andern Seite darf sie auch nicht in spröder Absonderung verharren, sondern muß zu dem sonstigen Geistesleben in Beziehung stehen. Offenbar gehört die Religion selbst zum Geistesleben. So wird eine Untersuchung des Geisteslebens auch für die Religion von Bedeutung sein. Von dem allgemeineren Problem des Geisteslebens her sucht Rudolf Eucken[1]) zu dem Problem der Religion vorzudringen. Dies scheint ihm der einzig gangbare Weg. Als verfehlt haben sich in der bisherigen philosophischen Arbeit nämlich zwei von entgegengesetzten Ausgangspunkten unternommene Versuche erwiesen. Bei dem einen wurde von allgemeinen Weltbegriffen ausgegangen, wie Sein, Werden. Aber dabei gelangte man nur zu Abstraktionen. Auf der andern Seite wurde das menschliche Individuum zum Ausgangspunkt gewählt, aber dabei blieb man bei nur individuellen Zuständen und Stimmungen stehen und gelangte über den Kreis des Individuums nicht hinaus. Deshalb will Eucken vom Geistesleben ausgehen. Aber was ist der Geist und wie gelangt man zur Erfassung seines Wesens? Es ist zuzugestehen, daß der Geist zunächst etwas völlig Problematisches ist. Aber ein Weg zu seiner Erkenntnis wird sich von der Tatsache

1) Von Werken Euckens sind zu nennen: Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens. Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Geistige Strömungen der Gegenwart, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Der Wahrheitsgehalt der Religion. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Die Lebensanschauungen der großen Denker. Welt und Mensch.

Digitized by Google

des menschlichen Kulturlebens her finden lassen. Das, was wir Kultur nennen, war offenbar nicht von Anfang an da, es ist auch nicht eine Gabe der Natur, sondern es ist geworden, und es ist durch menschliche Tat geworden. Nennen wir das, was die Kultur hervorgebracht hat, Geist, so muß aus der Leistung des Geistes das Wesen des Geistes sich erkennen lassen, es muß von dem Produkt auf den schaffenden Grund zurückgegangen werden können. Eucken nimmt damit die Methode Kants, aber in erweitertem Umfange, auf. Kant hatte die Frage nach dem Wesen der Vernunft gestellt. Um es zu entdecken, nahm er seinen Ausgang von einem Produkt der Vernunft. Ein solches Produkt war ihm die Wissenschaft, näher die Mathematik und Naturwissenschaft, und nun fragte er weiter, wie muß die Vernunft beschaffen sein, wenn sie diese Leistungen hervorgebracht hat. Auf diesem Wege gelangte er zu seinen Ergebnissen. Eucken wählt nun von Anfang an ein umfassenderes Gebiet als Ausgang für seine Untersuchung. Zu den Hervorbringungen der Menschheit gehört nicht nur die mathematische Naturwissenschaft, sondern die gesamte Kultur, Eucken prägt dafür den Ausdruck Arbeitswelt. Von der Arbeitswelt her muß sich das feststellen lassen, das sie hervorgebracht hat, muß das Wesen des Geistes erkannt werden können.

Welches sind nun die grundlegenden Bestimmungen des Geistes, die sich von hier aus ergeben? Zunächst: der Geist ist Tätigkeit. Alle kulturelle Leistung beruht auf einer Tat und muß fortwährend von neuer Tat getragen werden. Was nämlich wirklich geistige Leistung ist, das erhält sich, nachdem es hervorgebracht ist, nicht einfach von selbst, es muß immer wieder neu produziert werden. Die Wissenschaft z. B. ist auch in ihren gesicherten Ergebnissen nicht einfach ein für immer fertiges Produkt, auf das nun keine Arbeit mehr zu verwenden wäre, sondern sie besteht nur so lange, als sie immer wieder von neuem erzeugt wird. Was fertig ist, das ist nur der Niederschlag der eigentlich geistigen Tat, also z. B. ein wissenschaftliches Buch. So ein Buch an und für sich ist nichts als ein toter Gegenstand, zum Leben erweckt wird es immer wieder nur durch geistige Tat. So ist also der Geist ein durch und durch tätiges Wesen.

Wir beachten nun weiter, daß wir von der Arbeitswelt ausgingen. Diese Arbeitswelt ist aber offenbar nicht eine Leistung des Individuums, sondern ein gemeinsames Werk der Menschheit,

Digitized by Google

und zwar liegt die Sache nicht so, daß die verschiedenen Individ
verschiedenes hervorgebracht hätten, das dann nachträglich
sammengefügt worden wäre. Die Arbeitswelt ist nicht eine
fällige Ansammlung verschiedenartiger Dinge, sondern ein inner
zusammenhängendes Ganzes mit allgemeinen Gesetzen und Norm
denen alles einzelne sich fügen muß. Was immer an geistiger Leist
entsteht, das ist sofort eine umfassende Größe, das will für
und gegenüber allen gelten. Wenn z. B. irgendeine wissensch
liche Wahrheit entdeckt wird, so ist ihr Wahrheitsgehalt ganz
abhängig davon, in welchem Individualbewußtsein sie zuerst
stand, sie gilt nun einfach ganz allgemein. Daraus folgt, daß
eigentliche Ort der geistigen Leistung nicht das Individualbew
sein ist. Sie stellt sich in ihm dar, sie spiegelt sich in ihm, aber
ist nicht darauf beschränkt. Bei aller geistigen Leistung, ob es
nun um wissenschaftliche Wahrheit oder Sittlichkeit oder was
sonst sei, handelt, werden wir gleichsam in einem gemeinschaftli
Raum versetzt, da hört die Absonderung des Individuellen
So ist der Geist eine die Individuen umspannende Größe.

Zu dem gleichen Ergebnis gelangen wir von einer and
Erwägung aus. Wir sahen, daß der Geist Tätigkeit ist. Was da
dem Geist angehört, das kann nicht etwas „Gegebenes" wie
sichtbarer Gegenstand der Natur sein, das muß vielmehr et
selbsttätig Hervorgebrachtes sein, etwas, das aus der Tat her
gegangen ist und auch nur durch die Tat besteht, das sofort auf
zu sein, sobald die Tat nachläßt. Nehmen wir z. B. das Re
Das ist eine Größe, die man in der ganzen sichtbaren Welt n
finden wird, sie ist durch den Geist erzeugt, aber das heißt
nicht, sie ist durch das Individualbewußtsein erzeugt. Das Ind
dualbewußtsein ist nicht produktiv, es ist reflektierend, d. h. es k
bereits Vorhandenes so oder anders kombinieren, aber wenn
Größe wie das Recht in das individuelle Bewußtsein eintritt,
die erzeugende Tat immer schon geschehen, und das individu
Bewußtsein kann nur hinterher feststellen, daß sie geschehen
So zeigt sich auch an dieser Stelle, daß der Geist eine dem ind
duellen Bewußtsein überlegene Größe ist.

An dem Beispiel des Rechts sehen wir, daß der Geist ei
produktive Größe ist. Das Eigentümliche hierbei ist nur das vo
ständige Zusammenwachsen von Kraft und Gegenstand. Der Gegen

Digitized by Google

stand, das Recht, existiert nur durch die Kraft, und die Kraft existiert nur mit dem Gegenstande. Die Kluft zwischen Kraft und Gegenstand ist hier völlig überwunden. Eucken prägt dafür den Ausdruck „Volltat". Nur wo eine Volltat vorliegt, haben wir eine wahrhaft geistige Leistung vor uns. In der Volltat ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben. Da ist das Subjekt nicht ohne das Objekt und das Objekt nicht ohne das Subjekt. Als Veranschaulichung diene dafür die wahrhaft große Kunst. Das vollendete Kunstwerk ist niemals eine bloße Nachbildung eines äußeren Stückes Wirklichkeit, es ist ein Werk, das eine Seele hat, das bis in die feinste Struktur hinein von geistiger Kraft durchdrungen ist, es ist aber ebensowenig freischwebende Stimmung, zerfahrene, zerflatternde Zuständlichkeit, sondern stets gegenständlich, eine klar ausgeprägte Schöpfung. Diese gegenseitige Durchdringung von Kraft und Gegenstand, von Subjekt und Objekt ist das Kennzeichen jeder echten geistigen Leistung. Sehen wir uns dagegen das psychologische Individualbewußtsein an, so finden wir bei ihm eine Trennung von Kraft und Gegenstand, von Subjekt und Objekt. Das Subjekt steht hier und das Objekt steht dort, und sie können, wenn sie auch aufeinander irgendwie bezogen sind, doch nie recht zueinander kommen. Alle die Schwierigkeiten, die für das Wahrheitsproblem da entstehen, wo Subjekt und Objekt in der Trennung gegeneinander verharren, sind da überwunden, wo es, wie in der Volltat, zu einer geistigen Produktion kommt. So eignet dem Geiste Volltätigkeit, das Vermögen der Produktivität.

An der Volltat wird ersichtlich, daß der Geist nicht auf den bloßen Intellekt zu beschränken ist. So wichtig der Intellekt und seine Arbeit ist, so sehr zugestanden werden muß, daß ohne ihn keine geklärte und geordnete Wirklichkeit zustande kommt, so sehr muß doch anerkannt werden, daß er für all sein Tun auf etwas anderes angewiesen ist. Er kann nicht aus sich selbst eine Wirklichkeit entstehen lassen, bloße logische Formen sind nun einmal unvermögend, rein aus sich selbst einen charaktervollen Inhalt zu schaffen. Versuche, die in dieser Hinsicht gemacht worden sind, haben sich stets als verfehlt erwiesen. So ist also der Geist reicher als der bloße Intellekt.

Die Schöpfungen des Geistes bilden unter sich einen Zusammenhang, sie schließen sich zu einer geistigen Welt zusammen. Es läßt

Digitized by Google

sich diese Behauptung verdeutlichen an umfassenden Geisteswerken. Das philosophische System Kants z. B. ist nichts weniger als ein bloßes Aggregat von lauter einzelnen, mehr oder weniger richtigen Erkenntnissen, die nachträglich leidlich miteinander in Verbindung gebracht sind, sondern es ist eine innere Einheit. Eines hängt hier am andern, nichts ist für sich isoliert, es weist auf ein andres hin und setzt ein andres voraus. Die transzendentale Ästhetik ist unvollständig ohne die transzendentale Logik, und die transzendentale Dialektik hat wieder jene beiden zur Voraussetzung. Selbst Einzelheiten, wie die Terminologie werden hier durchaus von dem Ganzen beherrscht, alte Ausdrücke empfangen einen neuen Sinn und andere werden neu geprägt. Aber auch über solche, immerhin beschränkte Werke hinaus entsteht ein großer geistiger Zusammenhang in großen, das Leben der Menschen umspannenden Kultursystemen. Ein solches Kultursystem bestand z. B. im griechischen klassischen Altertum. Die geistige Welt, die hier entstand, war beherrscht von einer künstlerischen Anschauung. Ein Kunstwerk war nicht nur die Arbeit des Künstlers, ein Kunstwerk war die Welt, der Staat, die Gemeinschaft der Menschen, das persönliche Leben. So haben wir hier in Wahrheit eine durchaus einheitliche, zusammenhängende geistige Welt. Auch in der Neuzeit hängen die verschiedenen geistigen Betätigungen innerlich zusammen. In der Wissenschaft z. B. ist der Kraftbegriff hervorgetreten, aber er macht sich auch in Ethik und Religion geltend, wenn in der Ethik nicht wie im Griechentum die Darstellung schöner Menschlichkeit, sondern tatkräftige Betätigung das erste Anliegen ist und in der Religion z. B. das ewige Leben nicht vor allem als ruhige Kontemplation, sondern als ungehemmte Tätigkeit vorgestellt wird. So ist also dem Geist Weltcharakter zuzuerkennen. Er ist nicht ein dürftiger leerer Beziehungspunkt, sondern trägt in sich eine reiche, sinnvoll gegliederte Welt.

Mit der Behauptung von dem Weltcharakter des Geistes ist nicht gesagt, daß der Geist die einzige Wirklichkeit ist. Zunächst steht ihm eine anders geartete Welt gegenüber, die Welt der Natur. Wie unterscheiden sich beide Welten voneinander? Die Natur stellt sich dar als ein ungeheures Gewebe von Beziehungen zwischen kleinen, einzelnen Elementen. Alle Größen der Natur sind Größen der Zusammensetzung. Pflanze und tierischer Organismus z. B. werden aus zahllosen Zellen gebildet, und diese Zellen gelten als

Digitized by Google

der Grundbestand. Zur Natur gehört auch das, was man die Seele nennt, sie ist, mit einem von Hume bereits gebildeten Ausdruck zu reden, ein Bündel Vorstellungen. Zusammenhaltende, umspannende Größen also, die den einzelnen Elementen Art und Ordnung aufnötigen, gibt es hier nicht. Die Gesetzlichkeit, die diese Welt der Natur beherrscht, ist die mechanische Kausalität. Demgegenüber weist die Welt des Geistes andersartige Größen und eine andere Art der Gesetzlichkeit auf. Ein Ganzes geht hier voran und weist den einzelnen Teilen ihre Stellung an, wie denn z. B. ein Kunstwerk nimmermehr von den Teilen her entsteht, sondern von dem Entwurf des Ganzen aus. Die Bewegung geht hier nicht von den Teilen zum Ganzen, sondern vom Ganzen zum Ganzen, d. h. von einem minder ausgeprägten, erst in allgemeinem Umriß vorhandenen Ganzen zu einem ausgeführten. Demgemäß ist die Gesetzmäßigkeit, die hier obwaltet, Normgesetzmäßigkeit. Sie bestimmt, wie gedacht, gehandelt werden *soll*. Nicht der mechanische Zwang herrscht hier, sondern ein vernünftiger Sinn.

Diese beiden verschiedenartigen Welten treffen nun im Menschen zusammen. Früher oder später tritt an ihn die Frage heran, für welche er sich entscheiden will. Die wirkliche geistige Welt wird wahrhaft sein eigen nur durch seine Bejahung. Ohne diese Bejahung, diese Entscheidung sind alle Fähigkeiten nur glänzende Naturgaben, aber nicht wirklicher Geist. Ob der Mensch für die geistige Welt sich entscheidet, das ist durchaus etwas Unberechenbares. Logische Erwägungen haben hier keine Stelle mehr, sondern all in die freie Tat. Indem aber der Mensch für die Welt des Geistes sich entscheidet, wird es ihm klar, daß er damit nur sein eignes, tiefstes Wesen ergreift. In dieser Tat der Freiheit erschließt sich uns zugleich eine weitere Grundbeschaffenheit des Geistes, nämlich seine personale Natur. Ist das geistige Leben so ganz auf Tat, auf Freiheit gestellt, so folgt daraus, daß es nicht ein prozeßartiges, unpersönliches Geschehen ist, sondern persönliche Art an sich hat. Das ergibt sich auch von einer andern Überlegung aus, nämlich von daher, daß der Geist niemals in seiner Werkleistung aufgeht, daß er stets mehr ist als sein Werk. Ein Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß gerade große Persönlichkeiten über ihre größten Werke das Urteil hatten, daß ihnen nicht voll gelang, in Arbeit umzusetzen, was in ihnen lebte. Auch darin offenbart sich der persönliche Charakter

Digitized by Google

des Geisteslebens, daß bei vorbildlichen Menschen ihre Persönlichkeit höher steht als ihre Leistung. Ihr Werk mag der Kritik und schließlich der Auflösung verfallen, ihr persönliches Wesen behält dennoch eine vorbildliche Art. So ist also der Geist ein personales Wesen. Man muß diese Bestimmung nur nicht mit der naturhaften Individualität verwechseln, die der Mensch mit seiner Geburt mitbringt. Der Mensch ist nicht Persönlichkeit von Haus aus, er soll es erst *werden*. Im Persönlichkeitscharakter des Geistes finden alle jene andern Bestimmungen, die sich herausstellten, ihren Halt und ihre Bestätigung. Weil der Geist persönliche Art an sich hat, darum ist er Tätigkeit, Freiheit, Allgemeingültigkeit, sinnvoller Inhalt, normative Größe.

Wie kommt es nun zur Religion? Religion würde es nicht geben, wenn das geistige Leben, nachdem es vom Menschen ergriffen ist, ohne Hemmung sich durchsetzen würde. Wir sehen aber, daß der geistigen Welt eine andersartige Welt gegenübersteht, die Welt der Natur. Diese ungeheure, unermeßliche Natur behandelt nun das Geistesleben, seine Arbeiten und Ziele, mit vollendeter Gleichgültigkeit. Gelegentlich dient sie ihnen wohl zur Förderung, aber ebensooft übt sie auch an ihnen erbarmungslose Zerstörung. Und diese gegen den Geist gleichgültige Macht der Natur reicht bis in die eigene Seele des Menschen hinein, denn seine Anlagen und Triebe sind keineswegs ergebene und zuverlässige Diener des Geistes, sie setzen oft genug ihm Widerstand entgegen und werfen sich selbst zu Herren auf. Wäre das geistige Leben allein auf die Kraft des Menschen angewiesen, so wäre es verloren, dann könnte der Mensch nur als eine Irrung es wieder aufgeben. Nun zeigt sich aber, daß bei aller Gefährdung das geistige Leben dennoch aufrechterhalten bleibt. Seine Forderungen und Ideale werden weder durch den Druck der Welt noch das Widerstreben der Menschen beseitigt. So ist hier das Wirken einer dem Menschen überlegenen Macht anzuerkennen, die Offenbarung eines absoluten Geisteslebens. Es ist nun wichtig, den Sinn der Gedankengänge Euckens an dieser Stelle genau zu verstehen. Eucken will hier nicht etwa einen logischen Gottesbeweis geben, ein Schluß kommt hier nicht in Frage, es soll nicht etwa so geschlossen werden: Geistiges Leben wird trotz allen Widerstandes in der Welt aufrechterhalten, also muß es ein absolutes Geistesleben oder Gott geben. Eucken will auch nicht in der Weise

Digitized by Google

Kants Gott postulieren, er will nicht sagen: das Geistesleben ist zu erhalten, das aber ist nur möglich, falls es einen Gott gibt, also sehe ich mich im Interesse der Erhaltung des Geisteslebens genötigt, Gott zu postulieren. Sowohl beim Schluß als beim Postulat gilt das Geistesleben als eine fertige Größe, der inhaltlich durch das Aufsteigen zu Gott nichts mehr hinzugefügt wird. Euckens Meinung aber ist vielmehr, daß nun erst das Geistesleben ganz erkannt wird als das, was es wirklich ist, wenn in ihm die Gegenwart Gottes erkannt und anerkannt wird. Vorher ist die Art des Geistesleben nur unvollständig eingesehen, erst mit seiner Göttlichkeit ist ein volles Verständnis erreicht. Wie das Geistesleben noch nicht richtig erfaßt ist, wenn nicht seine persönliche Art verstanden ist, so gilt auch, daß sein volles Verständnis noch nicht gefunden ist, solange nicht seine göttliche Art eingesehen wird. Es muß behauptet werden, daß wirkliches Geistesleben sich nur als absolutes Geistesleben verstehen und ergreifen läßt, im andern Falle hat man nur ein Surrogat, ein unhaltbares, in sich nichtiges Wesen. Alle Bestimmungen des Geistesleben, die wir fanden, sind hinfällig, wenn sie nicht in einem absoluten Geistesleben wurzeln. Ist das Geistesleben nur eine Eigenschaft des Menschen, dann läßt sich die Behauptung nicht aufrechterhalten, daß hier eine eigenartige Wirklichkeit vorliegt. Denn der Mensch gehört zu der Natur, und es wäre dann doch die Natur die einzige Wirklichkeit. Dann gäbe es also, da in der Natur die mechanische Gesetzlichkeit herrscht, keine eigentliche Tätigkeit, keine Freiheit, keine Normgesetzlichkeit, keine Persönlichkeit. Alle diese Dinge bekommen erst Wahrheit und Wirklichkeit durch ihre Verbindung mit dem absoluten Geistesleben und als Ausdruck seines Wesens. Für Eucken ist demnach das absolute Geistesleben unter keinen Umständen etwas Abgeleitetes, sondern etwas Axiomatisches. Darum ist es auch nicht etwas logisch Erweisbares, denn es ist ja der tragende Grund von allem, sondern es muß in freier Tat ergriffen werden, es wird nur für den Menschen eine große Wirklichkeit, der sich dafür entscheidet. Durch die Entscheidung selbst gelangt dann der Mensch zu der Gewißheit, daß die Entscheidung für ihn nur möglich war durch die Gegenwart Gottes in ihm. So kommt es also dadurch zur Religion, daß der Mensch bei sich die Gegenwart eines absoluten Geisteslebens ergreift. Jener Konflikt mit der äußeren Wirklichkeit ist dann schließ-

Digitized by Google

lich nur als ein auslösendes Moment anzusehen, damit der Mensch in rechter Besinnung erfasse, was in ihm ist.

Man könnte fragen, warum Eucken bei dieser Sachlage nicht gleich von der Religion und dem religiösen Bewußtsein von Gott ausgehe, warum er sich erst durch die mühsamen Untersuchungen über das Geistesleben den Weg dahin bahne. Das geschieht darum, daß die Religion vor falschen und untergeistigen Inhalten bewahrt bleibe. So leicht stellt sich nämlich die Verkehrung ein, daß der Mensch die Gottheit für seine selbstsüchtigen Zwecke in Anspruch nimmt. In der Religion kommt es aber nicht darauf an, daß der Mensch so, wie er von Natur ist, mit seiner Begehrlichkeit, seiner Sinnlichkeit, seiner Selbstsucht erhalten werde, sondern daß das geistige Wesen des Menschen gerettet werde. Darum liegt alles an der klaren und deutlichen Erfassung der Inhalte und Forderungen des Geisteslebens. Wie wir das Geistesleben in Wahrheit nur haben in Verbindung mit Gott, so gilt auch umgekehrt, daß wir Gott in Wahrheit nur haben in Verbindung mit den Inhalten des Geisteslebens. Leben wir nicht in den Aufgaben und Idealen des geistigen Lebens, so ist das, was wir Gott nennen, nur eine Spiegelung unserer selbstsüchtigen Wünsche, dann hätte Feuerbach recht, der in der Gottesidee nur eine Projektion des Menschen auf eine riesenhafte Fläche sah. Wir haben hier einen ähnlichen Gedankengang wie im 1. Johannesbrief: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm." Alle wirkliche Liebe hat ihren Grund in Gott, wir haben die Liebe nur, wenn wir Gott haben, aber wir haben auch nur Gott, wenn wir die Liebe haben. So gilt hier: wir haben das Geistesleben nur, wenn wir Gott haben, aber wir haben nur Gott, wenn wir das Geistesleben haben.

Indem die Religion im Zusammenhange mit dem Geistesleben überhaupt steht, wird sie zu dessen tragendem Grunde. Eucken spricht deshalb von einer universalen Religion, weil sie eben Verbindung mit dem gesamten Kulturleben, mit Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit hat. Dabei ist nun aber nicht die Meinung, daß die Religion direkt in diese Kulturgebiete eingreifen, daß sie deren Selbständigkeit wieder antasten solle. In der Verselbständigung jener geistigen Betätigungen erkannten wir einen Vorzug der Neuzeit, und er soll nicht wieder beseitigt werden. Die Wissenschaft soll nur ruhig

Digitized by Google

mit ihren eigentümlichen Begriffen arbeiten, sie soll sich ihre Ergebnisse nicht vorschreiben lassen, sie soll immer genauer die Dinge und ihre Zusammenhänge ergründen und sie soll gegen unberechtigte Einrede sich wehren. Diese besondere Arbeit der Wissenschaft ist durchaus unentbehrlich, denn es ist uns nun einmal unmöglich, aus den religiösen Grundüberzeugungen die Wirklichkeit zu konstruieren, wir sind durchaus auf die Erfahrung und ihre wissenschaftliche Bearbeitung angewiesen. Aber es soll darüber nicht vergessen werden, daß die Wissenschaft zwar nicht, was ihre Arbeitsmethoden, die sie selbst hervorbringt, angeht, wohl aber in einer andern Beziehung auf tieferem Grunde ruht. Auch die Wissenschaft setzt ein umfassendes Geistesleben voraus, sonst wäre sie nur das Werk des in seinem engen Kreise eingeschlossenen Menschen, sie wäre dann gegen die große Wirklichkeit abgesperrt und ohne echten Wahrheitsgehalt. Solange sie sicher fortzuschreiten scheint, treten die notwendigen tieferen Grundlagen allerdings oftmals nicht in das Bewußtsein. Aber auch für die Wissenschaft können große Krisen entstehen, daß alle Arbeit als vergeblich erscheint, und dann muß die Religion auch für die Wissenschaft ein Halt werden, daß sie dennoch ihre Aufgabe aufrechterhält.

Überhaupt sind Religion und Kultur aufeinander angewiesen. Die Religion würde eng und dumpf werden, wenn die Kulturarbeit nicht wäre, und die Kultur wird flach, wenn sie die Beziehung zur Religion aufgibt. Deutlich genug zeigt es die Erfahrung, wie verhängnisvoll eine Absonderung werden kann. Wo die Kultur mißachtet wird, da wuchert in der Religion der Aberglaube und mit ihm der Fanatismus auf. Nur die ganz großen religiösen Persönlichkeiten haben das Vorrecht erhalten, gegen die Kultur ungestraft eine grandiose Gleichgültigkeit an den Tag legen zu dürfen. Und wo die Religion verworfen wird, da entsteht die Kulturkomödie, ein gespreiztes, hohles Wesen voll Anmaßung und tiefer Heuchelei, oder ein lächerliches Spießbürgertum, voll Sattheit und Plattheit. So müssen Religion und Kultur miteinander Hand in Hand gehen.

Die bisherigen Gedanken sind nun nicht Euckens letztes Wort in der religiösen Frage. Die Religion ist ihm mehr als eine bloße Grundlage für das Kulturleben, sie hat nicht bloß die Aufgabe, die geistige Arbeit in der Welt und an der Welt aufrechtzuerhalten, sie besitzt noch eine eigene Art, und diese Eigenart entfaltet sich

Digitized by Google

unter den schweren Verwicklungen, in die sich das Geistesleben weiter verstrickt sieht. Wenn nämlich in allem Geistesleben Gott gegenwärtig ist, so scheint die selbstverständliche Folge sein zu müssen, daß die geistigen Aufgaben und Ziele sich sicher verwirklichen lassen. Das aber ist nun nicht der Fall. Nach wie vor erfährt das Geistesleben in der Welt die schwerste Hemmung. In dieser schweren Erschütterung schlägt die Religion eine andre Richtung ein. War bisher ihre Bewegung auf die Welt gerichtet und die Arbeit in der Welt, indem das absolute Geistesleben eine Voraussetzung für die geistige Arbeit bildete, so nimmt sie jetzt nach neuer Erfahrung der unüberwindlichen Widerstände die Richtung auf Gott. In der Erhebung zu Gott soll die schwere Erschütterung überwunden werden. Aber es kommt hierbei nun doch mehr in Frage als eine bloße Veränderung in der Bewegungsrichtung. Entstände nicht zugleich damit ein neues eigenartiges Leben, so wäre Gott nur ein Beziehungspunkt, und in Wahrheit wäre nichts geändert, die ganze Bewegung wäre darum vergeblich. Solch ein eigenartiges Leben geht nun aber in der Tat hervor. Seine Eigentümlichkeit beruht darin, daß es über die ganze Sphäre der Arbeitsleistung hinausführt. Innerhalb dieses Gebietes der Arbeitsleistung wird nur das geschätzt, was eben wertvolle Leistung ist; was es zu einer greifbaren Gestalt nicht bringen konnte, das wird beiseite geschoben. Die dieses Gebiet beherrschende Ordnung ist die Gerechtigkeit, die alles nach dem Gelingen der Leistung allein beurteilt. Es ist nun eine wichtige Frage, ob dies die höchstmögliche Gestaltung des Lebens ist. Die Weltkultur wird geneigt sein, sie zu bejahen, aber die Religion verneint sie, für sie gibt es etwas, das noch höher ist als die Leistung und die nach der Leistung allein ordnende Gerechtigkeit. Was das ist, das wird z. B. deutlich an einer Forderung wie die der Feindesliebe. Würde der Feind nur nach dem beurteilt, was er tut, und gälte allein die Ordnung der Gerechtigkeit, so wäre nur seine Abweisung möglich. Die Feindesliebe aber vermag es, durch das böse Tun zu einem wertvollen Kern im innersten Wesen des Feindes vorzudringen, sie urteilt, daß es noch etwas Höheres in dem Menschen, der sich feindselig gebärdet, gibt, als seine Tat, eben ein innerstes Wesen, das trotz allem der Liebe wert ist, sie entdeckt eine tiefere Innerlichkeit. So gibt es wirklich etwas, das mehr ist als die Leistung, nämlich ein innerstes Wesen, und es gibt

Digitized by Google

eine höhere Ordnung als die der Gerechtigkeit, die Ordnung der Liebe. Tiefere Selbstbesinnung führt den Menschen zur Erkenntnis von der Unzulänglichkeit aller seiner moralischen Leistung, er müßte sich für verloren ansehen, wenn allein seine Leistung geprüft würde und allein die Gerechtigkeit gälte, wenn nicht ein innerstes Wesen in ihm wäre, das über alle Unzulänglichkeit der Leistung hinausgehoben werden könnte, wenn es nicht eine Gnade gäbe, die seiner sich annähme. So erwächst im Menschen eine tiefere Innerlichkeit, Demut, Verlangen nach Vergebung, heilige Liebe, lautere Gesinnung. All das ist nur wahrhaft und echt, wenn es in dem Verhältnis zu Gott entsteht. Sonst ist es nur Schein und entbehrt des vollen Ernstes. Leicht kann hier eine heillose Verkehrung eindringen. Ohne die Beziehung zu Gott vergibt der Mensch die Sünde sich selbst, wird seine Demut zur eitlen Selbstbespiegelung, seine Liebe zur unwahren Redensart. Aber auch umgekehrt gilt, daß das Verhältnis zu Gott nur wahr ist, wenn dieses Leben entsteht. Wieder hängt hier eins am andern, ohne Gott nicht dieses tiefste Leben und Gott nicht ohne dieses Leben. Weil so die Religion hier eine eigene Art entfaltet, spricht Eucken von charakteristischer Religion.

Universale und charakteristische Religion sind nun aber nicht zwei getrennte Religionen, sondern zwei Seiten in der Religion, die aufeinander angewiesen sind. Die universale Religion strebt in die Weite der Welt und sucht das Geistesleben in ihr durchzusetzen, sie verhindert damit, daß das Leben sich einspinnt und dadurch kraftlos wird, die charakteristische Religion bietet eine sichere Zufluchtsstätte, wenn das Leben über vergeblichem Ringen mit überlegenen Widerständen zu ermatten droht. Auch im Christentum sind diese beiden Seiten vorhanden, es kann die Überzeugung nicht aufgeben, daß die ganze Welt Gottes ist, daß in aller geistigen Arbeit etwas von seinem Wesen sich offenbaren muß, aber es vertritt auch die große Wahrheit, die Jesus aussprach: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele."

In der Religion werden nicht alle Probleme für den Gedanken gelöst, so daß für alles sofort eine befriedigende Antwort bereitläge. Rätselhaft bleibt das Bestehen einer ungeheuren Wirklichkeit, die den geistigen Zielen schwerste Hemmung bereitet, rätselhaft bleibt die Macht des Bösen. Aber dadurch wird das Leben in Span-

Digitized by Google

nung gehalten. Es geht hier durch immer neue Entscheidungen hindurch, und in stets erneuter Anspannung muß das religiöse Leben behauptet werden. Religion ist eben nicht Kontemplation. Nicht ein leichtes Leben will sie gewähren, in dem alles glatt sich fügt und alle Fragen eine schnelle Lösung finden, wohl aber ein Leben, das tief genug ist, nicht an Oberflächlichem seine Freude zu haben, und stark genug, auch von schweren Rätseln sich nicht überwältigen zu lassen.

8. Die Religion in ihrer Gleichheit mit dem gesamten Weltgeschehen.

(Karl Heim.)

Bei Eucken trat die Religion, obwohl sie auch noch ein besonderes, eigentümliches Wesen entfaltete, in Verbindung mit dem gesamten Geistesleben, sie sollte nicht eine völlig isolierte Stellung einnehmen, das wäre für ihren Wahrheitsgehalt gefährlich. Auch Heims Streben ist darauf gerichtet, zu verhindern, daß die Religion in eine gefährliche Absonderung hineingerate. Er hat seine Anschauungen niedergelegt in dem Buche: Das Weltbild der Zukunft. Es ist um seiner impressionistischen Ausdrucksweise, seiner ganz und gar nicht schulmäßigen Form willen, nicht immer leicht zu lesen und zu verstehen. Aber es ist stets interessant und anregend. Heim hat die Not sehr stark empfunden, die das Weltbild der neueren Zeit der Religion bereitete. An allen entscheidenden Stellen treten Religion und Weltbild in unversöhnlichen Gegensatz zueinander. Nach dem Weltbilde der neueren Zeit ist der Grundbestand der Welt tote Materie. Das Weltall stellt sich so als eine ungeheure Wüstenei dar. Nur auf dem kleinen Planeten Erde ist in einigen winzigen Organismen das spärliche Licht des Bewußtseins angezündet, sonst ist alles leblose, bewußtlose, starre Masse. Im Raum stoßen die zahllosen Atome zusammen und aus ihrer verschiedenartigen Verbindung und Lagerung gehen die verschiedenen Gestaltungen der Welt hervor. Die eigentliche Wirklichkeit besteht demnach aus den Atomen und ihren Bewegungen. Diese Bewegungen werden natürlich beherrscht von der mechanischen Kausalität, und so gibt es überhaupt nichts anderes als diese Kausalität. Wenn ein Weltzustand, d. h. die gegenseitigen Lageverhältnisse der Atome und die

Digitized by Google

Formel für ihre Bewegung, genau bekannt wäre, so ließe sich alles, was danach kommt, sicher berechnen. Wenn manche Ereignisse uns den Eindruck der Unberechenbarkeit machen, so liegt das an nichts anderem, als in der Unvollständigkeit unserer Erkenntnis. Prinzipiell aber ist der gesamte Weltlauf berechenbar. So etwas wie Freiheit gibt es nicht und kann es nicht geben.

Die Religion vertritt nun die genau entgegengesetzten Anschauungen. Der lebendige Gott ist es, der alle Wirklichkeit trägt. Die Religion bekennt also ein weltumspannendes Bewußtsein und einen persönlichen Willen. Nicht die mechanische Kausalität ist ihr darum das Weltgesetz, sondern der Wille Gottes, und deshalb ist ihr das Weltgeschehen prinzipiell unberechenbar.

Religion und Weltbild stoßen demnach auf das heftigste zusammen. Wenn dies Weltbild gilt, dann ist die Religion unmöglich. Heim macht der Theologie den Vorwurf, daß sie dieses Weltbild anerkenne und dann doch die Religion zu rechtfertigen suche. Alle ihre Bemühungen machen darum einen gequälten Eindruck, sie laufen darauf hinaus, für die Religion eine Ausnahmestellung zu beanspruchen, sie den Gesetzen der Logik zu entnehmen. Damit wird aber schließlich die Religion diskreditiert. Soll die Religion Existenzrecht haben, dann kann das bisherige Weltbild nicht gelten. Dies Weltbild ist daher zu prüfen. Die Prüfung soll ernst, vorurteilslos geschehen und nicht mit der Absicht, im Interesse der Religion irgendwelche Veränderung des tatsächlichen Befundes vorzunehmen.

Wir müssen nach der letzten Grundlage der Wirklichkeit fragen. Das bisherige Weltbild sagt, daß es die Materie sei. Ist das richtig? Wie kommen wir dazu, überhaupt etwas über die Wirklichkeit auszusagen? Offenbar daher, daß wir der Wirklichkeit uns bewußt werden. Ohne Bewußtsein gibt es also für uns keine Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, die wir kennen, liegt also jedenfalls innerhalb des Bewußtseins. Aber wir können eine andere Wirklichkeit auch nicht einmal denken. Sobald wir sie denken, liegt sie ja bereits innerhalb des Bewußtseins. Die Auffassung, daß Dinge ins Bewußtsein hineinwanderten, daß also das Bewußtsein etwas wie eine abgeschlossene Stadt sei, durch deren Tore Menschen und Dinge hineinzögen, ist in jedem Falle falsch. Solch ein abgegrenztes Bewußtsein, das von etwas anderem umschlossen wäre, das nicht Bewußt-

Digitized by Google

sein wäre, kennen wir jedenfalls nicht. Nirgend finden wir die Grenze, wo Bewußtsein und Nichtbewußtsein aneinanderstoßen. Immer bewegen wir uns innerhalb des Bewußtseins. Auch die Materie liegt innerhalb des Bewußtseins, das wird noch ganz besonders dadurch deutlich, daß sie offenbar ein abstrakter Begriff ist. Die Grundlage aller Wirklichkeit ist demnach das Bewußtsein. Diese Wahrheit ist nicht so erstaunlich, wie sie manchem erscheint. Es muß nur mit alten, unhaltbaren Vorurteilen aufgeräumt werden. Nichts als ein Vorurteil ist es, daß das Bewußtsein eine Gehirnfunktion sei, daß es also seinen Sitz in der Hirnschale habe. Das Bewußtsein gleicht nicht einem Geschäftsmanne, der den Tag über in seinem Kontor sitzt und die Vorgänge auf dem Weltmarkt in seine Geschäftsstube telephoniert erhält. Es besitzt nicht irgendwelche geheimnisvollen Diener, die zu ihm kommen und ihm erzählen, daß es draußen in einer dem Bewußtsein selbst unzugänglichen Welt Sonnen, Sterne, Meere, Wälder, Berge gebe. Das Bewußtsein ist ja selbst überall dabei. Unsere Wahrnehmung der Sonne ist doch nicht im Gehirn, sondern da, wo die Sonne ist, und unsere Gedanken eilen durch alle Weltenräume. Nicht das Bewußtsein ist im Menschen, sondern der Mensch ist im Bewußtsein, und das Bewußtsein ist darum nicht im Gehirn, sondern das Gehirn ist im Bewußtsein.

Wie steht es nun mit dem anderen Grundbegriff des bisherigen Weltbildes, dem Atom? Auch das Atom könnte nur, wenn es überhaupt etwas sein sollte, Bewußtseinswirklichkeit sein. Ist es aber überhaupt ein legitimer Begriff? Die Frage ist rund zu verneinen. Alle Wirklichkeit, die wir wirklich kennen, ist Verhältniswirklichkeit. Das ist ja klar, wenn wir etwa einen großen Wirklichkeitskomplex, z. B. das Sonnensystem, beobachten. Es besteht aus einer Reihe von Verhältnisgliedern, der Sonne, den Planeten. Aber jedes Verhältnisglied, z. B. die Erde, setzt sich wieder aus Verhältnisgliedern zusammen, Gebirgen, Meeren, Organismen. Jedes einzelne dieser Glieder umfaßt weiter zahllose Verhältnisglieder. So baut der menschliche Körper sich aus Zellen auf. Aber die Zelle ist wiederum kein einfaches Element, sie weist, wie die neuesten Untersuchungen klargestellt haben, ganz außerordentlich verwickelte Strukturverhältnisse auf. So treffen wir nirgend auf einfache, in sich nicht mehr unterschiedene Elemente, sondern das Allerkleinste offenbart sich wieder als eine komplizierte Welt.

Digitized by Google

Was folgt nun aus diesem Verhältnischarakter der Wirklichkeit? Zunächst dies, daß es nirgend absolute Grenzen gibt. Alle Grenzen lassen sich verschieben, wir können bald diesen, bald jenen Wirklichkeitskomplex abgrenzen. Aber immer ziehen wir auch bestimmte Grenzen, bald engere, bald weitere. Eine bestimmte, klar ausgeprägte Wirklichkeit kommt für uns nur dadurch zustande, daß wir Grenzen ziehen. Worauf beruht aber das Grenzenziehen? Offenbar auf Entscheidungen. Ob ich die Grenze so oder so ziehe, das hängt von meiner Entscheidung ab. Also alle Wirklichkeit ist Bewußtseinswirklichkeit und alle Wirklichkeit kommt durch Entscheidung zustande. Das heißt aber, alle Wirklichkeit ist Inhalt eines Ich. Wunderbar klingt das nur solange, als man das Ich mit einem alten Vorurteil als einen Punkt, ein immaterielles Atom ansieht. So etwas ist das Ich aber gar nicht, es ist, wie jede Selbstbesinnung zeigt, Bewußtsein mit bestimmtem Inhalt, der durch eine Entscheidung abgegrenzt ist. Das Ich ist keine starre, sondern eine durch und durch elastische Größe, es kann sich ausweiten oder zusammenziehen, wie wir selbst an uns fortwährend erleben. Oder wir können auch sagen: Jedes bestimmte Ich enthält zahllose beschränktere Ich unter sich, und es wird wiederum von anderen umfassenderen Ich umspannt. Diese zahllosen verschiedenen Ich brauchen sich dabei nicht gegenseitig zu stören. Dieselbe Gegend, die von verschiedenen Menschen angeschaut wird, kann der Inhalt verschiedener Ich sein, sie ist dann eben wie das gemeinsame Stück sich schneidender Kreise.

Man hat Heim den Vorwurf gemacht, daß er den Ichbegriff auflöse, weil er vom Ichmythos spricht. Aber er meint mit dem Wort Ichmythos jene Auffassung, nach der das Ich ein bloßer Punkt ein inhaltloses Atom ist. Er denkt nicht daran, das Ich zu beseitigen, im Gegenteil hat er seine Geltung ins Ungemessene erweitert. Es gibt ja keine Wirklichkeit, die nicht Inhalt eines Ich wäre. In sehr bemerkenswerter Weise unterscheidet sich Heim gerade in diesem Punkt von der philosophischen Richtung des Empiriokritizismus, den er sonst sehr hoch stellt. Für den Empiriokritizismus, der von Avenarius, Mach, Ziehen, Verworn u. a. vertreten wird, setzt sich die Wirklichkeit aus Empfindungen zusammen. Die gesamte Wirklichkeit, die wir kennen, besteht aus Gesichts-, Tast-, Geruchs-, Gehörs-, Geschmacks-, Bewegungs-, Temperatur- usw. Empfindungen. Wie z. B. ein Baum ein Komplex verschiedenartiger Empfindungen ist,

Digitized by Google

so ist auch das, was wir unser Ich nennen, ein Komplex von findungen. Es kehrt also im Empiriokritizismus die Humesch schauung vom Ich als einem Bündel von Vorstellungen wieder. Ich ist danach eine durchaus abgeleitete Größe, der Grundbestan die Empfindung. Heim sagt dagegen, das Ich ist eine fundamen Größe, denn es gibt keine Empfindung ohne ein Ich, auch die ge fügigste Empfindung besteht nur als Inhalt eines Ich.

Demnach stellt sich Wirklichkeit als eine unendliche Fülle d einanderwogender, miteinander ringender, unter- und überge neter Ich dar, und die Gesamtwirklichkeit und mit ihr alle lassen sich nur verstehen als Inhalt eines alles unter sich greifenden Ich.

Schon vorher wurde die Bedeutung der Entscheidung für das Zustandekommen eines bestimmten Inhaltes hervorgehoben. Verweilen wir noch etwas bei diesem Punkt. Nehmen wir an, wir stünden auf einem Berge und schauten in die Landschaft. Jede leise Veränderung unserer Stellung verändert das Bild, das sich unseren Augen darstellt. Es ist hier eine unendliche Fülle von Möglichkeiten vorhanden, wir können nach den verschiedensten Richtungen blicken, das Auge mehr auf die in der Nähe befindlichen Gegenstände lenken oder in die Ferne schweifen lassen. Aus all diesen tausendfachen Möglichkeiten können wir aber immer nur eine auswählen, die in einem Augenblick zur vollen Wirklichkeit wird. Welche das ist, das ist schließlich das Ergebnis einer unberechenbaren Entscheidung. Für die rein logische Betrachtung wäre eine Möglichkeit so gut wie die andere. Was ist also Wirklichkeit danach? Eine unberechenbare, durch Entscheidung zustande gekommene Wahl aus einem Angebot von zahllosen Möglichkeiten. Diesen Charakter trägt alle Wirklichkeit an sich. Nehmen wir etwa unser Sonnensystem. Warum sind seine Maße gerade diese? Warum hat es nicht eine größere Zahl von Himmelskörpern, warum nicht eine geringere? Rein logisch angesehen, ließe es sich ganz anders denken. Die allgemeinen Gesetze würden durchaus auch für eine weit größere Zahl von Planeten ausreichen, als tatsächlich vorhanden ist. Es war ein schwerer Irrtum, als einst Hegel in einer Abhandlung beweisen wollte, daß es aus Vernunftgründen, und das heißt aus logischen Gründen, nicht mehr Planeten geben könne, als damals bekannt waren Die Abhandlung wurde sehr schnell widerlegt, es wurde ein

Digitized by Google

neuer Planet entdeckt. Denken wir uns, wir sollten etwas wie ein Sonnensystem hervorbringen, so würden sich vor unserem Geiste zahllose Möglichkeiten darstellen. Der Zentralkörper könnte von sehr verschiedener Größe sein, die Zahl der Planeten könnte unendlich variieren, ebenso ihr Abstand von der Sonne und untereinander. Aber schließlich müßten wir für eine Möglichkeit uns einfach entscheiden. Einen logischen Grund hätten wir für diese Entscheidung nicht, sie hätte auch anders ausfallen können. Daß wir also gerade dies Sonnensystem haben, das wir kennen, können wir nur als eine unberechenbare Entscheidung verstehen. An und für sich hätte es auch ein anderes sein können. So ist also jede Wirklichkeit eine Wahl aus einem Angebot von Möglichkeiten und durch Entscheidung zustande gekommen. Der Grundcharakter der Wirklichkeit ist also der der Unberechenbarkeit.

Was aber ist dann die Kausalität? Sie ist nichts weiter als ein Versuch, die gegebene Wirklichkeit für bestimmte Erkenntniszwecke in Ereignisfolgen aufzuteilen, und die Erwartung, daß Ereignisfolgen, die einmal aufgetreten sind, wiederkehren werden, aber sie ist keine selbständige Macht über und vor der Wirklichkeit, sie ist nicht wie ein Dämon, der auf die Dinge lauert und sie in seine Gewalt bringt, sondern sie ist eine abhängige Dienerin, die stets bereit sein muß, die Ordnung, die sie einmal vorgenommen hat, wieder umzustoßen und eine andere, gezwungen von der Macht der Wirklichkeit, einzuführen. Wir sehen ja auch, wie die Wissenschaft immer wieder neue Ordnungen vornimmt, ohne damit jemals zu Ende zu kommen.

Ein neues Weltbild ist so entstanden. Die tote, starre Wüstenei ist verschwunden, das Gespenst der allbeherrschenden mechanischen Kausalität ist verscheucht. Bewußtsein und Entscheidung, Bewußtsein und Wille, also persönliches Ich ist die alle Wirklichkeit tragende Macht. In dieser Wirklichkeit kann die Religion leben. Was die Religion als ihre Überzeugung vertritt, dafür steht auch dieses Weltbild ein. Die Grundfrage ist hier nun nicht, ob Gott existiert. Das ist ja selbstverständlich, sondern die Grundfrage ist wieder, wie stets in den großen Zeiten der Religion, was Gott will, was der für uns maßgebende Inhalt seiner Gedanken und seines Willens ist. An und für sich ist nun hier wieder sehr Verschiedenes möglich. Es kommt darauf an, was wir als die Offenbarung Gottes erkennen. Aber diese Erkenntnis hängt wieder mit einer persönlichen Entscheidung

Digitized by Google

zusammen. Denn es stehen ja Willensinhalte in Frage, und für Willensinhalte kann man sich nur entscheiden. Für uns Christen ist die maßgebende Offenbarung in Jesus Christus vorhanden, in seiner Person und Geschichte. Das Verständnis dieser Offenbarung hängt aber durchaus daran, daß wir uns für Jesus entscheiden, und für diese Entscheidung machen logische Erwägungen nichts aus. Der Mohammedaner entscheidet sich für Mohammed, andere wieder für anderes. Welches die wahre Religion ist, darüber werden nicht Disputationen eine Entscheidung herbeiführen, sondern die Wirklichkeit selbst. Im wirklichen Kampf werden die großen Religionen sich miteinander messen und im wirklichen Kampf muß der Sieg errungen werden. Durch Disputieren und die Kunst logischer Beweisführung ward noch nie einer für das Christentum gewonnen.

Der ganze Streit um die Absolutheit des Christentums ist darum für Heim müßig, denn da wird der Kampf auf das Gebiet des Intellekts übertragen. Der Intellekt aber kommt mit seinen Erwägungen niemals zu Ende, es gibt da stets Gründe für und wider. Solange wir rein im Intellekt uns bewegen, bewegen wir uns in lauter Möglichkeiten. Wirklichkeit aber kommt immer nur, wie wir sahen, durch Entscheidung zustande. In der Religion kann uns die Entscheidung nicht abgenommen werden. Wir möchten es allerdings gern, wir suchen nach Gründen und das heißt etwa, daß wir nicht von uns aus entscheiden möchten, sondern daß uns die fertige Entscheidung zugestellt werden möchte. Aber Gründe lassen uns hier völlig im Stich, und so muß es sein, denn Religion ist, wie alles Große in der Welt, ein Wagnis.

So steht die Religion in Übereinstimmung mit dem gesamten Weltgeschehen. Sie ist damit von drückenden Schwierigkeiten, von logischen Unmöglichkeiten befreit, denn sie ist nun nicht mehr die unlogische Ausnahme. Aber sie ist damit keineswegs leicht und selbstverständlich gemacht, denn sie beruht auf Entscheidung, und eine Entscheidung, bei der so Großes auf dem Spiel steht, ist niemals leicht, es gehört zu ihr das, was wir immer am schwersten aufbringen — Mut und Vertrauen.

Digitized by Google

9. Die Religion in ihrer Beziehung zum Rationalen und Irrationalen.

(Rudolf Otto und Karl Heim.)

Im Leben der Menschheit gibt es Zeiten, in denen alles vom Rationalen, Vernünftigen, Einleuchtenden, Durchsichtigen beherrscht wird. Mit voller Begeisterung und ungebrochenem Glauben wendet das Streben sich diesem Rationalen zu. Man ist gewiß, alles Dunkle, Unbegriffene durch anhaltendes Nachdenken überwinden und in ein lichtes Reich reiner Vernunft verwandeln zu können. Aber was eine Zeit mit Allgewalt ergreift, das erscheint einer andern schal. Das Rationale, Verstandesklare ist ihr das Nüchterne, Wässrige. Sie sehnt sich nach Geheimnis, Tiefe, sie schaut nach einem Irrationalen aus, das höher ist als alle ratio, alle Vernunft, das sie zu verehren vermag.

Auch in der Religion machen sich diese beiden Richtungen geltend. Es gibt Zeiten, in denen die Religion ganz von Vernunft erfüllt, selbst Vernunft sein soll. Das Höchste, was sie zu sagen hat, soll sich in klaren, einleuchtenden, vernünftigen Sätzen aussprechen lassen, in denen nichts Geheimnisvolles, Unbegreifliches mehr vorkommt. Was sich nicht in Vernunft überführen läßt, das ist Irrtum, Aberglaube und ist bis auf den letzten Rest auszutilgen.

In andern Zeiten aber wird gerade entgegengesetzt empfunden. Eine Religion, die nichts als verstandesklare Sätze zu bieten hat, ist so unbefriedigend wie möglich. Sie hat dem Gemüt nichts zu sagen, und es lohnt sich nicht, sich mit ihr zu beschäftigen. Religion, die wirklich Religion sein will, muß in eine höhere Welt führen, in der nicht die unheiligen Hände des verstandesmäßigen Denkens alles betasten, sondern Verehrung und Andacht ihres heiligen, ehrfürchtigen Dienstes walten.

Wie in der Religion selbst, machen sich auch in der Religionsphilosophie beide Richtungen bemerkbar. Wo es das beherrschende Ziel ist, die Wahrheit der Religion zu erweisen, da wird sich das Bestreben zeigen, die Religion mit dem Rationalen in Verbindung zu bringen. Denn die Wahrheit gehört zum Reich der ratio, der Vernunft. Soll der Religion Wahrheit zukommen, so kann es nur sein auf Grund ihres Zusammenhangs mit der Vernunft. Wo dagegen es als die

Digitized by Google

wichtigste Aufgabe erscheint, der Religion ein eigenes, besonderes Wesen zu sichern, da wird das Irrationale hervortreten. Gehörte nicht zum Wesen der Religion ein tief Irrationales, so hätte sie keine Bedeutung mehr. Dann könnte sie ruhig absterben, denn alles, was sie in diesem Falle vermöchte, könnten Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst ebensogut oder besser leisten. Und zwar handelt es sich um ein Irrationales höherer Ordnung, nicht bloß um das Irrationale, das uns täglich auf Schritt und Tritt begegnet. Es läßt sich nämlich auch das rein Tatsächliche als ein Irrationales bezeichnen, denn es ist, wie es ist, und es läßt sich dafür kein vernünftiger Grund angeben. Warum die Zahl der Planeten gerade diese ist, warum das Sonnenspektrum gerade diese Farben und nicht ganz andre aufweist, warum es gerade diese Arten von Insekten gibt usf., das läßt sich nicht weiter erklären, das ist eben so. Alle Versuche, das rein Tatsächliche, Positive, Irrationale zu erklären, es so als solches zu beseitigen und auf ein Rationales zurückzuführen, sind lediglich Scheinversuche. Es gelingt ihnen nie mehr, als ein Tatsächliches auf ein andres Tatsächliches zurückzuführen. Das rein Tatsächliche, Positive, Irrationale kommt an der Stelle, zu der als dem Grunde die Erklärung hinleitete, genau so zum Vorschein, wie an der ersten, von der ausgegangen wurde. Irrationales also im Sinne des rein Tatsächlichen, Positiven begegnet uns überall. Wir empfinden es daher kaum mehr als ein Irrationales. Aber es gibt Irrationales höherer Ordnung. Vom Standpunkt des natürlichen Lebens aus erscheinen z. B. Selbsterhaltungstrieb und Selbstliebe als das einzig Rationale. Wenn nun das sittliche Gebot sich dagegen wendet, so nimmt es sich als ein Irrationales aus, wie es ja denn auch als ein solches oft genug bekämpft wird. Auf der andern Seite allerdings versteht das sittliche Gebot sich selbst als Vernunftgebot, und wir mögen daraus sehen, daß das Verhältnis von Rationalem und Irrationalem verwickelter ist, als es zunächst scheinen mag. Doch läßt sich hier darauf nicht näher eingehen. Jedenfalls tritt in der Religion das Irrationale in seiner höchsten Steigerung auf. Wenn sie fordert, Gott, den absolut Unsichtbaren, über alle Dinge zu fürchten, zu lieben und zu vertrauen, so liegt darin etwas, das über alles Rationale hinausgeht. Gleichwohl kann auch auf das Rationale in der Religion nicht gänzlich verzichtet werden, irgendwie muß es sein Recht erhalten. So taucht hier ein bedeutsames Problem auf.

Digitized by Google

In einer schönen, tiefdringenden Untersuchung hat Rudolf Otto[1]) diese Frage behandelt. Alle höheren Religionen enthalten in sich starke rationale Momente. Indem sie philosophische Gedanken, sittliche Erkenntnisse und Forderungen in sich aufnehmen, bereiten sie dem Rationalen eine Stätte. Aber das Irrationale wird mit fortschreitender Entwicklung nicht etwa ausgetilgt, es bildet den Grund, auf dem auch alles Rationale aufgetragen wird.

Als Grundkategorie des Religiösen läßt sich das Heilige bezeichnen. Wir verstehen darunter heute in der Regel das sittlich Gute in seiner Vollendung. Sicherlich gehört auch dieses dazu. Aber genauere Einfühlung entdeckt noch etwas anderes, was erst das eigentlich Religiöse ausmacht. Was ist dieses? Es ist als ein Irrationales nicht definierbar, sondern nur erörterbar. Otto wählt zu seiner Bezeichnung den Ausdruck das Numinose. Wenn Schleiermacher vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl spricht, so liegt darin eine zweifache Unzulänglichkeit. Einmal wird das Eigenartige des religiösen Gefühls nicht genau getroffen, und zweitens erhält das religiöse Objekt nicht die ihm gebührende, beherrschende Stelle. Bei Schleiermacher tritt das religiöse Objekt zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl erst durch einen Schluß auf dessen Ursache hinzu. Im wirklichen religiösen Vorgang aber steht das Objekt durchaus voran, und das Gefühl tritt an die zweite Stelle. Dies Gefühl selbst ist zutreffender als Kreaturgefühl zu bezeichnen. Das religiöse Objekt ist mysterium tremendum, Geheimnis, vor dem die Kreatur erbebt. Die Furcht, die da das Geschöpf ergreift, ist eigentümlicher Art, unvergleichbar mit jeder andern Furcht, ein tiefes Erschauern, ein Erzittern bis in die Wurzel hinein, ein Bewußtsein, dem schlechthin Unnahbaren gegenüberzustehen. Als weitere Momente treten hinzu die majestas, die schlechthinige Übergewalt, das absolut Energische, durch und durch Lebendige. Das Mysterium ist das „ganz und gar andre".

In eigentümlicher Kontrastharmonie steht damit das mächtig Anziehende, das fascinosum. Wie sich dort ein Mehr über alle natürliche Furcht ergab, so hier ein Mehr über alle natürliche Liebe, Hingebung. So ist Gott, das religiöse Objekt, nicht nur das Höchste, Stärkste, Beste, Schönste, Liebste zu allem, was ein Mensch gedenken mag,

1) Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.

Digitized by Google

nicht nur Grund und Superlativ alles Gedenkbaren, sondern er ist, in sich selbst, „noch eine Sache für sich".

Natürlich gibt es Analogien zum Religiösen. Man kann die Furcht vor Gott mit der Furcht vor Naturgewalten, die Liebe zu Gott mit der Liebe des Kindes zum Vater zusammenstellen. Aber es ist dabei durchaus der Gedanke fernzuhalten, daß sich das Religiöse aus diesem Natürlichen entwickelt hätte, daß es nur eine Steigerung oder Umformung davon wäre. So wenig sich das Sittliche aus etwas herleiten läßt, das nicht sittlich ist, so wenig das Religiöse aus etwas, das nicht religiös ist, es ist etwas Ursprüngliches, es ist sui generis, eigener Art.

Wohl aber kann das ursprünglich Religiöse eine Verbindung mit einem andern eingehen, und dies andre kann dann, mit einem kantischen Ausdruck zu reden, ein Schema sein. So ist für Kant die Zeitfolge ein Schema für die Kausalfolge. Daß zwei Ereignisse in der Zeit aufeinander folgen, ist ein Schema für ihren ursächlichen Zusammenhang. Wie Zeit und Kausalität eine innere Verbindung miteinander eingehen, so im Heiligen das Numinöse und das Ethische, das Irrationale und Rationale. Das Heilige ist so eine Komplexkategorie. Aber auch als solche ragt sie über das bloß Ethische hinaus. Das Heilige behält seinen numinösen Wert. Diesem numinösen Heiligen gegenüber hat der Mensch das Gefühl der schlechthinigen Profanität, das nicht aus moralischer Reflexion hervorgeht, sondern unmittelbar aufzuckt. Anderseits ist im Heiligen das Numinöse nicht bloße Übergewalt, sondern das Recht des höchsten Anspruchs an den Menschen. Der Mensch empfindet sich eben nicht bloß als ohnmächtige, nichtige Kreatur, sondern als sündige. Aber auch das Sündenbewußtsein ist mehr als etwas bloß Ethisches, als das Bewußtsein moralischer Unvollkommenheit. Der bloß sittliche Mensch versteht gar nicht, was der religiöse mit Sünde meint. Er kennt wohl seine moralische Unvollkommenheit, doch diese Erkenntnis führt ihn nur zur stärkeren Anspannung seiner sittlichen Kräfte. Dagegen ist ihm jenes völlige Verzagen an sich selbst und darum auch das Erlösungsbedürfnis, das Verlangen nach Sühne, Gnade, Vergebung ganz fremd. So behält das Heilige auch nach der Aufnahme des Ethischen seine besondere Art an sich.

Immerhin deutet der Umstand, daß im Heiligen das Numinöse sich mit dem Ethischen verbindet, auf eine Entwicklung hin, und es

Digitized by Google

könnte von hier aus der Gedanke gefaßt werden, daß es schließlich zu einer Verdrängung des Numinösen, Irrationalen kommt. In der Tat lassen sich sogar zwei Entwicklungsreihen erkennen. Die eine macht sich innerhalb des Numinösen selbst bemerkbar und weist eine Verfeinerung, Vergeistigung etwa von der dämonischen Scheu zur Gottesfurcht, vom Grauen zum inneren Erschauern auf. Die zweite wird hervorgerufen durch die einsetzende Rationalisierung und Ethisierung. Aber auch diese bedeutet keine Verdrängung des Numinösen, sondern eine Erfüllung mit neuem Gehalt, sie vollzieht sich am Numinösen. Das Numinöse ist daher als eine Kategorie a priori anzusehen, die in ihrer Eigenart beharrt und sich nicht auflösen läßt. „Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos, und lebt nicht von Postulaten. Und auch das Irrationale in ihr hat seine eigenen selbständigen Wurzeln in den verborgenen Tiefen des Geistes selber."

Für die höhere Entwicklung der Religion kommt es aber allerdings darauf an, daß sich eine Synthese zwischen dem Rationalen und Irrationalen vollzieht. Doch auch diese Synthese geschieht nicht auf Grund einer logischen Notwendigkeit, sondern in eigener Selbständigkeit, kraft aprioritischen Prinzips, ist durch sich selbst einleuchtend. „Indem die rationalen Momente mit den irrationalen nach Prinzipien a priori in der religionsgeschichtlichen Entwicklung zusammentreten, schematisieren jene diese. Das gilt allgemein von dem Verhältnisse der rationalen Seite des Heiligen überhaupt zu seiner irrationalen überhaupt, aber dann noch im einzelnen von den einzelnen Teilmomenten der beiden Seiten. Das tremendum, das abdrängende Moment des Numinösen, schematisiert sich durch die rationalen Ideen von Gerechtigkeit, sittlichem Willen, Ausschließung des Widersittlichen und wird, so schematisiert, der heilige „Zorn Gottes", den Schrift und christliche Predigt verkündigen. Das fascinosum, das zusichreißende Moment des Numinösen, schematisiert sich durch Güte, Erbarmen, Liebe und wird, so schematisiert, zu dem satten Inbegriff der „Gnade", die zum heiligen Zorn in die Kontrastharmonie tritt und wie diese, durch den numinösen Einschlag, mystische Färbung hat. Das Moment des Mysteriosum aber schematisiert sich durch die Absolutheit aller rationalen Prädikate der Gottheit."

„Daß in einer Religion die irrationalen Momente immer wach

Digitized by Google

und lebendig bleiben, bewahrt sie davor, Rationalismus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättigen, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zu Qualitäts-, Kultur- und Menschheitsreligion. Daß beide Momente in gesunder und schöner Harmonie stehen, ist wieder ein Kriterium, woran die Überlegenheit einer Religion gemessen werden kann, und zwar gemessen an einem ihr eigenen religiösen Maßstabe." So besteht nach Otto das Wesen der Religion in der Verbindung rationaler und irrationaler Momente, und ihre Wahrheit in deren harmonischem Verhältnis.

Die Frage nach dem Rationalen und Irrationalen hatte Heim in seinem „Weltbild" beschäftigt. Aber bei der Lösung, die er dort gegeben, hat er nicht stehenbleiben können. Indem er zu zeigen unternahm, daß Religion und neues Weltbild in allem Wesentlichen vollkommen übereinstimmten, glaubte er die Anstöße beseitigt zu haben. Das Irrationale gehörte nun nicht bloß der Religion, sondern der gesamten Weltwirklichkeit an. Damit schien es das Bedrohliche, das es sonst, wenn es auf die Religion beschränkt blieb, für diese hatte, zu verlieren. Ein solches allgemeines Irrationale hörte beinahe auf, ein Irrationales zu sein, es wurde fast selbst zu einem Rationalen, denn eigentliche Gegensätze waren ja nun nicht mehr vorhanden.

Seitdem hat nun Heim stärker den Gegensatz zwischen der gewöhnlichen und religiösen Gewißheit empfunden. So machte es sich bereits in seinem Buch: „Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher" geltend. Ging er hier der Frage in eindringender, das Verständnis ungemein fördernder, geschichtlicher Untersuchung nach, so hat er sie in seinem Werk „Glaubensgewißheit" systematisch behandelt.[1])

Was gilt im gewöhnlichen Leben als gewiß? Einmal das, dessen Gegenteil einen Widerspruch enthält, dessen Gegenteil sich also auch nicht einmal denken läßt, z. B. $2 \times 2 = 4$. Weiter aber das, was mir, diesem bestimmten einzelnen Subjekt, jetzt, in diesem Augenblicke, hier, an dieser Stelle gegeben ist. Was einem andern Subjekt gegeben ist, oder auch mir in einem andern Zeitpunkt als dem jetzt und an einer andern Raumstelle als dem hier gegeben war oder gegeben sein wird, darüber können für mich alle möglichen Grade der Wahrscheinlichkeit bestehen, aber völlige Gewißheit ist

1) Karl Heim: Glaubensgewißheit. Leipzig 1916. Zweite Aufl. 1920.

Digitized by Google

darüber nicht möglich. Die religiöse Gewißheit aber erhebt den Anspruch, für alle Subjekte, alle Zeiten, alle Räume zu gelten. Während also in der gewöhnlichen Gewißheit die Subjekte, Zeitpunkte, Raumstellen voneinander geschieden sind, in einem exklusiven Verhältnis zueinander stehen, hebt die religiöse Gewißheit diesen Unterschied auf. Die ernste Frage ist darum die, ob sie dazu ein Recht hat. Dabei genügt es keinesfalls, auf die Eigenart der Religion zu verweisen. Steht der gewöhnliche Gewißheitsmaßstab in unangefochtener Geltung, so wird damit eben der Gewißheitsanspruch der Religion hinfällig. Ihre Sätze sind ja auch nicht von jener rationalen Art, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält und sich auch nicht einmal denken läßt. Wenn die Religion behauptet, daß es einen Gott gibt, so bedeutet doch der Satz, daß es nicht einen Gott gibt, keinen logischen Widerspruch.

Liegen die Dinge so, so muß der gewöhnliche Gewißheitsmaßstab, dem das exklusive Verhältnis von Subjekten, Zeit- und Raumpunkten zugrunde liegt, auf seine absolute Gültigkeit hin geprüft werden, und zwar an dem höchsten logischen Maßstabe, ob vielleicht in diesem Verhältnis ein Widerspruch enthalten ist. Das erscheint verwunderlich, denn nichts scheint uns selbstverständlicher, als daß es außer dem eigenen Ich andre Ich, außer dem jetzt andre Zeitpunkte, außer dem hier andre Räume gibt. Aber ist die Setzung andrer Ich, andrer Zeitpunkte, andrer Raumstellen logisch berechtigt?

Was bedeutet es, wenn ich ein andres Ich außer meinem eigenen setze und anerkenne? Was ist dieses andre Ich? Etwas, das nicht ich selbst bin, das in keiner Weise in meinen Kreis hineingehört. Der Leib des andern, den ich sehe, ist nicht dieses Ich, er ist meine Gesichts- oder Tastempfindung, wie der Baum oder Stein, den ich sehe oder berühre. Die Vorstellungen, die ich mir von seinen Gedanken, seinem Wesen, seinem Charakter mache, gehören zweifellos meinem Bewußtseinskreise an, sind nicht er selbst. Er selbst bleibt immer jenseits meines eigenen Bewußtseinskreises, ich muß ihn geradezu als solchen definieren, der jenseits meines Bewußtseinskreises steht. Indem ich es aber tue, schließe ich ihn in meinen Bewußtseinskreis ein. Ich setze ihn also gleichzeitig innerhalb und außerhalb meines Bewußtseinskreises, begehe also einen Widerspruch.

Ähnlich ist es mit dem Jetzt. Ich lebe beständig im Jetzt und kann darüber nicht hinaus. Denke ich an ein Ereignis der Vergangenheit

Digitized by Google

oder der Zukunft, so ist es mein jetziger Gedanke. Das Jetzt nimmt alle früheren und späteren Zeitpunkte in sich auf, sie werden zum Jetzt. Gleichwohl sollen sie nicht jetzt sein. Es wird also wiederum ein Widerspruch begangen. Endlich das Hier. Das Hier ist bei strenger Definition der sehende Punkt. Der gesehene Punkt muß, soll er von ihm verschieden sein, einen Abstand von ihm haben. Hätte er keinen, so fiele er ja mit jenem zusammen und wäre derselbe Punkt. Ein Abstand muß aber gesehen werden können, sonst ist er nicht Abstand. Die Sehlinie kann ich jedoch nicht sehen. Was ich sehe, ist niemals die Sehlinie selbst. Bei der Sehlinie fallen Anfangs- und Endpunkt in einen Punkt zusammen, der Abstand ist bei ihr demnach aufgehoben. Also der sehende und gesehene Punkt müssen Abstand haben und können keinen Abstand haben. Auch hier zeigt sich der logische Widerspruch.

In der Prüfung an dem höchsten Gewißheitsmaßstabe erweist sich also das exklusive Verhältnis von Subjekten, Zeit- und Raumpunkten als ein logischer Widerspruch, über den uns freilich das Leben beständig hinwegträgt. Doch auf absolute Geltung kann dies exklusive Verhältnis keinen Anspruch machen. Seine Notwendigkeit ist nicht logischer, sondern empirischer Art. Würde also dies exklusive Verhältnis durchbrochen, so könnte ein logischer Einwand dagegen nicht erhoben werden. Demnach ist religiöse Gewißheit, deren Wesen in der Aufhebung des exklusiven Verhältnisses besteht, logisch möglich.

Da wir jedoch empirisch in die exklusiven Erfahrungsformen eingeschlossen sind, läßt sich das Religiöse immer nur in der Form der Paradoxie aussprechen. Während es also von jenem exklusiven Verhältnis aus heißen muß, daß Subjekt, Zeit- und Raumpunkte nicht verschieden und identisch sein, daß verschiedene Teile nicht gleich sein können, daß das Ganze nicht mit dem Teil und umgekehrt zusammenfallen kann, heißt es nun vom Standpunkt der religiösen Gewißheit aus, daß Subjekte, Zeit- und Raumpunkte verschieden und identisch sein können, daß das Ganze der Teil und der Teil das Ganze sein kann. Was also für ein Subjekt gilt, kann für alle gelten, oder das Subjektivste kann das Objektivste sein, was in einem Zeitpunkte und an einer Raumstelle hervortritt, kann das für alle Zeiten und Räume Gültige sein. So zeigt es in der Tat die religiöse Gewißheit. Wenn z. B. ein Jesaja das Erlebnis von dem heiligen Gott hatte, so war das zunächst seine persönlichste Erfahrung, das Allersubjektivste, aber

Digitized by Google

er war gewiß, daß es das Allerobjektivste sei und für alle ohne Ausnahme gelte. Wenn ein Jünger Jesu in einem bestimmten Zeitpunkte und an einer bestimmten Stelle zu der Erkenntnis kam, daß dieser Jesus sein Herr und Heiland sei, so war das ein Jetzt- und Hiererlebnis, aber eins, das von der Gewißheit erfüllt war, daß es in allen Zeiten und Räumen sich nicht ändere. Das Religiöse ist also etwas, das sich in den exklusiven Erfahrungsformen darstellt und sie zugleich aufhebt. Es unterscheidet sich, äußerlich angesehen, von keinem andern Inhalt, aber es muß darauf, wie sich Heim ausdrückt, der Akzent der Ewigkeit fallen. So ist im Christentum Jesus eine Erscheinung im raum- und zeitlichen Zusammenhange, als solche jeder andern geschichtlichen Persönlichkeit gleich, aber für den gläubigen Christen erhält er eine Bedeutung von ganz andrer Art, für ihn ist er der ewige Erlöser.

Hier mag sich die Frage erheben, wie etwas, das sonst keinen Unterschied anderm gegenüber aufweist und sich als eines unter vielem gleich Möglichen und gleich Berechtigten darstellt, ein solches Gewicht zu erlangen vermag. Heim verweist, um ein Verständnis zu ermöglichen, auf das Jetzt. Warum wird das Jetzt, das wir erleben, als dieser besondere Zeitpunkt so ausgezeichnet? Warum liegt es gerade an dieser Stelle? Für eine unparteiische Betrachtung hätte jeder nur denkbare Zeitpunkt genau das gleiche Recht. Es gibt keinen logischen Grund, der aus der Fülle gleichberechtigter Möglichkeiten gerade diesen Punkt heraushöbe, und es gibt auch keine andre reale Ursache. Die Ursache, die etwa ein Ereignis herbeiführt, bleibt genau dieselbe, ob nun der Jetztpunkt an dieser Stelle oder an einer andern Stelle liegt. Wenn aber weder logischer Grund noch reale Ursache hier etwas bedeuten, so macht sich eine souveräne Verfügung geltend, die dem Jetzt gerade diese Stelle anweist. Wie aber so das Jetzt aus einer unendlichen Fülle gleichberechtigter Möglichkeiten herausgehoben werden kann, so kann es auch mit einem Inhalt geschehen, und so geschieht es in der religiösen Gewißheit. Daß ein Inhalt diese Bedeutung erlangt, beruht auf keinem logischen Grunde und keiner feststellbaren, raum-zeitlichen Ursache. Beweisen läßt sich hier nichts weiter. Es kommt hier alles darauf an, ob ein Mensch sich einem Inhalt gegenübergestellt sieht, auf dem für ihn der Akzent der Ewigkeit liegt, der durch eine souveräne Verfügung über alles, was sonst als gleichberechtigte Möglichkeit sich ausgibt, herausgehoben wurde.

Digitized by Google

Wer religiöse Gewißheit nicht kennt, wird in den Aussagen und Behauptungen religiöser Menschen Übertreibung, intellektuelle Rückständigkeit oder Unehrlichkeit sehen. Aber es läßt sich auch umgekehrt sagen: Wem nicht ein Inhalt diese Bedeutung gewann, daß er für alle Subjekte, Zeiten und Räume gilt, der weiß nicht, was religiöse Gewißheit ist.

Heim hat beides mit gleicher Stärke empfunden: die Eigentümlichkeit der religiösen Gewißheit und die Unverbrüchlichkeit des Logischen, das Recht des Irrationalen und des Rationalen. Darum stellte er die religiöse Gewißheit in ihrem schroffen Gegensatz zu aller Erkenntnis, die sich in den exklusiven Erfahrungsformen bewegt, dar, und darum lag ihm soviel daran zu zeigen, daß diese religiöse Gewißheit dennoch nicht einen logischen Widerspruch bedeutet, daß, am höchsten Gewißheitsmaßstab gemessen, nicht sie, sondern die exklusiven Erfahrungsformen das Feld räumen müssen. In der Auseinandersetzung mit dem Rationalen und Irrationalen suchte er beiden, dem Wesen und der Wahrheit der Religion, gerecht zu werden.

10. Zusammenfassende Ausführungen über Wesen und Wahrheit der Religion.

Eine ausgeführte Religionsphilosophie hat es mit zahlreichen Problemen zu tun. Grundlegend aber ist für sie die Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion. Beides hängt, wie bereits hervorgehoben wurde, innigst miteinander zusammen. Nur einem besonderen Wesen der Religion gegenüber hat es Sinn, die Wahrheitsfrage zu erheben. Daß die Wahrheitsfrage eine philosophische Angelegenheit ist, liegt auf der Hand. Aber auch die Frage nach dem Wesen ist es, und die Religionsphilosophie muß sie zu eigener Behandlung aufnehmen und kann sich die Antwort nicht einfach von der empirischen Wissenschaft geben lassen. Die empirische Religionswissenschaft kann nicht mehr als einen sogenannten Allgemeinbegriff der Religion aufstellen, der alle vorhandenen religiösen Erscheinungen zu umfassen vermag. Wie wenig ein solcher aber allen Ansprüchen zu genügen vermag, zeigt folgende Überlegung. Man könnte auch versuchen, einen Allgemeinbegriff für die Wissenschaft aufzustellen. Dazu müßte dann alles, was einmal Wissenschaft gewesen ist, auch das Primitivste, gesammelt, und es müßten die gemeinsamen

Digitized by Google

Merkmale, die dann den Allgemeinbegriff bilden würden, herausgehoben werden. Aber es ist klar, daß damit die tiefste Frage nach dem Wesen der Wissenschaft nicht beantwortet würde. Denn von der Höhe des heutigen wissenschaftlichen Bewußtseins aus angesehen, muß vieles, was der empirischen Betrachtung als Wissenschaft gilt, als Nichtwissenschaft erscheinen. Ähnlich würde vieles, das die empirische Betrachtung zu den sittlichen und religiösen Erscheinungen rechnen würde, von einem geläuterten sittlichen und religiösen Bewußtsein als unsittlich und abergläubisch verworfen werden. Nicht was zu irgendeiner Zeit alles einmal als wissenschaftlich, sittlich, religiös angesehen worden ist, sondern was als Wesen der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Religion, unabhängig von der Besonderheit der Zeit, der Verhältnisse, der menschlichen Individuen zu gelten hat, ist die Frage. Darauf erteilt nicht das empirische Material eine Antwort. Das ist schließlich nicht mehr als ein Anhalt, ein Hilfsmittel, wie dem Mathematiker die Figur, die er zeichnet, nur ein Anhalt und Veranschaulichungsmittel für seine davon innerlich unabhängigen Denkoperationen ist. Nicht auf das Material gilt es den Blick einzustellen, sondern auf den Geist, nicht auf die Gegenstände, die dem Bewußtsein gegeben sind, sondern auf die tiefste Quelle, aus der sie hervorgehen. Der Blick muß die Richtung nehmen, die der auf das empirische Material weisenden entgegengesetzt ist. Anders ausgedrückt: Bei dieser Umkehrung der Blickrichtung steht überhaupt nicht mehr etwas Gegenständliches im eigentlichen Sinn in Frage, wie es das empirische Material notwendig ist. Dies ist etwas, das wir betrachten, das uns als ein Fremdes gegenübersteht, das wir als nicht zu unserem eigenen Leben gehörig ansehen. Das eigentliche Wesen der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Religion aber erfassen wir nur, wenn es nicht mehr als ein fremder Gegenstand uns gegenüber verharrt, wenn es in uns selbst eingeht, wenn wir es selbst werden. Wir erfassen es nur, wie man gesagt hat, durch Intuition. Das ist nicht subjektivistische Willkür, sondern gerade Befreiung von allem bloß Subjektiven. Nicht bloß die äußere Welt ist etwas Übersubjektives, sondern auch der Geist, der in unsrer Seele durchbricht. Wer das Wesen der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Religion erfaßt, ist darin dessen gewiß, über alle bloße Besonderheit der individuellen, zeitlichen und räumlichen Lage hinaus gelangt zu sein. So gibt es eine besondere, philosophische Behandlung der Frage nach dem Wesen, die nicht

Digitized by Google

auf äußerer Betrachtung, sondern innerer, intuitiver Erfassung beruht.

Es handelt sich nun weiter darum, ob es ein besonderes Wesen der Religion gibt. Daß diese Frage von großen Schwierigkeiten bedrückt wird, hat der ganze bisherige Gang durch die Religionsphilosophie seit Kant deutlich genug gezeigt. Immer wieder stellte sich die Versuchung ein, die Religion mit andern Seiten des Geisteslebens in eine so nahe Verbindung zu bringen, daß ihre Eigenart darüber verloren zu gehen drohte. Das wäre nicht möglich, wenn nicht in der Tat in der Religion selbst etwas wäre, das auf die andern Seiten des Geisteslebens hindeutete. So verbindet sie mit dem philosophischen Denken das Streben nach Wahrheit, mit der Sittlichkeit die Forderung eines reinen und guten Lebens, mit der Kunst die Erhabenheit des Gefühls. Was wissenschaftlich wahr ist, muß auch die Religion als wahr gelten lassen, was sittlich gut ist, muß auch sie als gut anerkennen, was schön im höchsten Sinne ist, das ist auch ihr nicht fremd. So scheint sie sich gegen Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst nicht sicher abgrenzen zu können.

Auch so läßt sich das Wesen der Religion nicht vollkommen bestimmen, daß man sagt, Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst hätten es mit der Welt zu tun, die Religion hingegen mit dem Überweltlichen. Sicherlich ist es so, daß Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst sich in der Arbeit an der Welt bewähren. Die Wissenschaft will das Weltgeschehen in gesetzmäßigen Zusammenhang bringen, der Sittlichkeit ist, mit einem Ausdruck Fichtes zu reden, die gesamte Welt nur „das versinnlichte Materiale der Pflicht", die Kunst will gleichfalls die Welt gestalten. Aber auch die Religion ist der Welt zugekehrt, sie will, was in der Welt ist, sei es religiös überwinden, sei es religiös verklären. Die völlige Abwendung von der Welt würde nicht Sache der Religion, sondern der Mystik sein. Die Mystik, die es wirklich ist — was heute vielfach als Mystik auftritt, ist nichts weiter als eine ästhetische Stimmung — verschließt in der Tat die Augen gegen die Welt. Sie will aus aller Zerstreuung in das zerteilte Dasein die Seele zurückziehen, daß sie einkehre in dem einen, allumfassenden, ewigen Sinn. Doch die wirkliche Religion stand immer auch mitten im Weltleben. So zeigen es die Propheten Israels, so vor allem Jesus, so Luther. Richtig aber ist, daß die Religion in die Beziehung zur Welt nicht aufgeht. Es wird allerdings heute vielfach von einer Diesseitsreligion geredet

Digitized by Google

und gefordert, daß auch die Religion, wie die andern Betätigungen des geistigen Lebens, sich ausschließlich an die Welt zu wenden hätte. Das hieße aber, sie eines eigenen Wesens berauben und sie dahin bringen, daß sie sich früher oder später in das sonstige Geistesleben auflöse. Mit aller Energie vertritt die Religion die Überzeugung, daß die Beziehung auf die Welt nicht die einzig mögliche ist, sondern daß es eine andre auf etwas, das über alle Welt gerichtet ist, gibt, und daß die religiöse Beziehung auf die Welt ihre Wurzeln durchaus in jener andern überweltlichen Beziehung hat.

Welcher Art ist diese Beziehung? Die Religion hat zu ihrer Bezeichnung das Wort Glaube erwählt. Auf den Höhepunkten religiösen Lebens stellt es sich wie von selbst ein. Trotz aller Mißverständnisse und Irrtümer, die sich daran hängen, ist es auch unentbehrlich und kann durch kein andres ersetzt werden. Glaube ist nicht pietätvolle Annahme einer alten ehrwürdigen Überlieferung, denn er ist gewiß, es mit einem Gegenwärtigen zu tun zu haben, er ist auch nicht ein Fürwahrhalten phantastischer, märchenhafter Dinge und Vorgänge, denn er ist überzeugt, einer Wirklichkeit gegenüberzustehen, die viel zu groß ist, um eine Verbindung mit solchem haltlosen, nebelhaften, gespenstischen Wesen einzugehen. Glaube ist seinem innersten Gehalt nach Leben aus unbedingtem Vertrauen heraus. Wenn ein solches Vertrauen in der Menschenseele durchbricht, so ist damit die Überzeugung verbunden, von einer Macht getragen zu sein, die über alle Macht ist. Denn nur auf eine alles überragende Macht kann sich unbedingtes Vertrauen richten. Diese Macht aber muß lebendiger Wille und sittlich gutes Wesen sein, denn einer toten Gewalt, sei sie noch so groß, und einem nicht sittlichen Wesen läßt sich wiederum kein Vertrauen entgegenbringen. Wo darum ein unbedingtes Vertrauen ist, da ist auch Gewißheit von einem allmächtigen, lebendigen, sittlich guten Wesen oder von Gott.

Weil die Beziehung zum Überweltlichen Glaube oder Vertrauen ist, darum bewegt sie sich im absolut Unsichtbaren. Was sichtbar ist, das schätzen wir ab, das berechnen wir, dem streben wir mit prüfenden Versuchen beizukommen. Wirkliches Vertrauen ist immer auf ein Unsichtbares gerichtet, das jeder Berechnung und direkter Beobachtung sich entzieht. Darum liegt Gott jenseits aller Sichtbarkeit, auch aller Beweisbarkeit. Ebenso lehnt der Glaube alles überhitzte, ekstatische Wesen ab, er sieht einen Irrweg in jenem Verlangen, mit

Digitized by Google

dem göttlichen Sein in unnennbaren Wonnen zu verschmelzen. Das hieße letzten Endes, doch wieder Gott in die Sichtbarkeit, Fühlbarkeit, Beweisbarkeit herabziehen. In der Glaubensbeziehung allein ist beides enthalten, was für das rechte Verhältnis zu Gott notwendig ist, die Nähe und der Abstand. Eine größere Nähe kann es nicht geben als die, die im völligen Vertrauen erreicht wird. Gleichwohl wird darin auch der notwendige Abstand gewahrt, während er in der mystischen Verschmelzung, in der der Mensch selbst zu Gott wird, aufgehoben wird. Mit der Beseitigung des Abstandes hört aber auch das religiöse Verhältnis auf.

Vertrauen aber hat sich weiter in Widerständen zu bewähren. Darum ist Religion auch Leben in der Welt aus der Glaubensbeziehung zu Gott heraus. Vertrauen wäre ja nicht Vertrauen, wenn es nicht Widerstände überwände. So ist Religion nicht ein Schweben in überirdischen Wonnen, ein Weilen in seliger Weltabgeschiedenheit, sondern ein Kämpfen und Ringen mit all dem, was sich wider die vertrauensvolle Hingabe an Gott stellen will. Alles, was in der Welt ist, Lust und Leid, Sinnlosigkeit und Selbstsucht, Schuld und Vergänglichkeit, ist etwas, das in der Kraft des Glaubens überwunden werden soll.

So läßt sich das Wesen der Religion als lebendiger Glaube bestimmen.

Wird nun die Frage nach der Wahrheit der Religion aufgeworfen, so ist für den, der der Religion ein eigenes Wesen zuerkennt, von vornherein klar, daß sich die Religion nimmer einem, der nichts von Religion weiß, anbeweisen läßt. Alles logische Beweisen bleibt notwendig in dem Gebiet, in dem man seinen Standort genommen hat und führt von sich aus niemals darüber hinaus. Stellen wir uns z. B. in das Gebiet der Physik, so kann uns hier die Logik von einem zum andern leiten, aber es ist ganz unmöglich, daß sie uns aus der Physik hinaus und in die Welt des Sittlichen oder Schönen hineinweist. Wem der Zugang zu diesen Welten verschlossen ist, dem öffnet keine Logik die Pforten. Es gilt hier jenes tiefe Wort Platos, daß sich einem Blinden nicht Augen von außen einsetzen lassen. Auch Heim, der so stark das Recht des Logischen anerkannte, hat doch keinen Beweis für die Wahrheit der Religion führen können und wollen, auch er langte beim Unbeweisbaren an. Nur zeigen wollte er, daß die Logik keinen Einspruch erheben könne, falls religiöse Gewiß-

Digitized by Google

heit aufträte. So ist das Entscheidende immer, daß ein Mensch von der Religion selbst ergriffen werde. Sie ist von einer überführenden Kraft begleitet, die auch schwere Widerstände zu überwinden vermag, wie sich ja auch das Sittliche gegen alle Einwände behauptet.

Die Unbeweisbarkeit verliert viel von dem Schreckenden, das sie an sich haben kann, wenn erkannt wird, daß alles höhere geistige Leben auf einem Unbeweisbaren ruht. So gebietet das sittliche Gesetz kraft der ihm innewohnenden Majestät und läßt sich sein Recht von keiner andern Instanz bestätigen. Das zeigt sich namentlich auch an Wendepunkten der sittlichen Entwicklung. Wenn im Menschheitsleben eine höhere sittliche Forderung, z. B. in Zeiten, in denen die Wiedervergeltung herrscht, die Forderung der Liebe durchbricht, so kann und wird es geschehen, daß das neue Gebot im Namen von Vernunft, Recht und Sittlichkeit bekämpft wird. Es kann dann sich auf nichts andres berufen, sondern nur auf sich selbst, und alles, was es zu sagen vermag, ist nur die Wiederholung dessen, daß das höhere Recht und die höhere Wahrheit auf seiner Seite stehen. Ähnliches beobachten wir an der Kunst. Jede neue große Kunst erfuhr noch bei ihrem ersten Auftreten den heftigsten Widerstand. Mit den schwerstwiegenden Gründen, die aus natürlichem Empfinden und allem, was bisher als Kunst gegolten hatte, genommen wurden, wurde sie bekämpft, und sie hatte selbst keine höhern Gründe als die Versicherung, daß sie doch Recht habe. Das ist nicht Schwäche, sondern Kraft, ist selbstherrliches, souveränes Wesen. Was wahrhaft groß ist, muß diese Art an sich tragen. So ist es kein Mangel, den sie zu verdecken hätte, wenn die Religion ihre Unbeweisbarkeit zugibt, es ist das Zeugnis ihrer hohen Geburt.

Doch das Unbeweisbare bleibt nicht ohne Rechtfertigung, es rechtfertigt sich selbst durch die Fülle und Größe seiner Leistung. Ein großer philosophischer Gedanke wie der Kants von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist im Anfange nichts weiter als eine Frage oder unbeweisbare Behauptung. Aber dann offenbart er die in ihm wohnende Kraft durch die Schöpfung einer großen, reichen, lichten Gedankenwelt. Die hohe sittliche Forderung bleibt nicht für sich allein und hält nicht in der Einsamkeit erhabene Monologe, sondern sie begibt sich in das Leben und meistert es. Sie weckt neue Urteile, neue Taten, die es vorher nicht gab. Echte Kunst bewährt sich in der Schöpfung hoher Werke, vor denen schließlich alle Kritik ver-

Digitized by Google

stummen muß, und so mächtig ist ihr Wirken, daß oft auch ihre Gegner unwillkürlich ihre Weise annehmen. So rechtfertigt sich auch wahre Religion durch ihre Leistung, wenn sie den Menschen aus Unruhe in Frieden, aus Leid in Überwinderkraft, aus Verzweiflung in Hoffnung, aus Schuld in Heilsgewißheit, aus Not der Vergänglichkeit in den Trost der Ewigkeit erhebt. Über die Leistung am einzelnen Menschenleben hinaus gibt sie ihr machtvolles Wirken kund. Gerade die weltgeschichtliche Erfahrung zeigt, wie das gesamte Kulturleben sinkt, wenn die Religion von Schwäche befallen ist. Dann wird es flach und unbefriedigend. Aller Überfluß an äußeren Gütern und alle Fülle wissenschaftlichen und künstlerischen Schaffens lassen dann die Menschheit doch innerlich leer. Mit der Religion hat das Kulturleben die Seele verloren. Lebendige Religion aber ist ein Quell, aus dem die Menschheit immer wieder Erfrischung und Freudigkeit trinkt. Sie befreit von dem lähmenden Bewußtsein der Vergeblichkeit alles Strebens und stärkt der Menschheit das Zutrauen, in einem großen Sinn eingefügt und zum Mitarbeiter an einem ewigen Werk berufen zu sein. So hat auch die Religion ein volles Recht, auf ihre Leistung zu verweisen, wenn an sie die Wahrheitsfrage gerichtet wird.

Aber es soll nun doch nicht verschwiegen werden, daß die Religion noch von besonderen Schwierigkeiten gedrückt wird. Es ist ihr schwer gemacht, das zu sagen, was sie meint. Denn die Sprache dient zuerst der Bezeichnung der Dinge und Vorgänge in der wahrnehmbaren Welt. Die Ausdrucksweise der Religion ist daher notgedrungen symbolisch und kann deshalb so leicht mißverstanden werden. Nicht schwer ist es, an ihren Aussagen Kritik zu üben, die dann immer irgendwie wörtlich verstanden werden, während die Religion selbst das Gefühl hat, daß das, was sie eigentlich meint, von der Kritik gar nicht getroffen wird. Wie leicht ist es z. B., sich gegen Ausdrücke wie Auge, Hand oder auch Sohn Gottes zu wenden! Die Religion versichert dann, daß sie nicht an Auge, Hand, Sohn im natürlich-menschlichen Sinne denke, daß sie etwas ganz andres darunter verstehe, aber was sie nun meint, vermag sie direkt nicht zu sagen. Es ist auch nicht damit zu helfen, daß die abstraktesten Begriffe, wie sie die wissenschaftliche und philosophische Sprache bildet, aufgenommen werden, wie höchste Ursache, reines Sein. Abgesehen davon, daß auch diesen Begriffen noch immer die Beziehung auf die Welt anhaftet, empfindet die Religion die abstrakte Ausdrucksweise als etwas ihr Unangemes-

Digitized by Google

senes. Sie will ja nicht etwas Abstraktes, sondern gerade das Allerkonkreteste aussagen. Darum passen nicht die entleerten, sondern die gesättigten Worte zu ihr. Aber diese leiden eben unter dem Mangel zu großer Weltnähe. So verlangt die Religion ein entgegenkommendes Verständnis, die Fähigkeit eines gefühlsmäßigen Auffassens. Doch darin liegt eine Schwierigkeit, die immer wieder kritischem Verhalten ein Recht verleiht.

Allerdings läßt sich darauf hinweisen, daß jeder Sprache, nicht bloß der der Religion, das Symbolhafte unvermeidlich anhaftet. Auch die Ethik muß sich einer symbolischen Ausdrucksweise bedienen, wenn sie etwa von Festigkeit oder Schmiegsamkeit des Charakters redet. Selbst die abstraktesten Begriffe der Wissenschaft, wie Gesetz, Ursache, Funktion haben das Symbolische nicht völlig abstreifen können. Vollends die Dichtkunst pflegt bewußt die symbolische Redeweise und bringt sie zu höchster Vollendung. Wenn aber so auch die symbolische Sprache in allen Gebieten des geistigen Lebens zur Anwendung kommt, so besteht doch auch ein Unterschied. Überall sonst kann in äußerer oder innerer Erfahrung nachgewiesen werden, worauf sich der symbolische Ausdruck bezieht. Durch diese jederzeit herstellbare Beziehung erhält er seine klare, eindeutige Bestimmung. Religion aber hat es mit dem absolut Unsichtbaren zu tun, und darum ist der symbolische Ausdruck wohl ein Wegweiser, aber einer, der in die Unendlichkeit hinaus seinen Arm streckt, und es besteht daher immer die Gefahr, daß die rechte Richtung verfehlt wird. In der Religion liegt eine Steigerung des Symbolischen vor, und es kann sich von daher der Verdacht ergeben, daß es sich bei ihr um reine Dichtung handelt. Auf der andern Seite folgt freilich gerade aus dem Wesen der Religion, das im Glauben besteht, der gesteigert symbolische Ausdruck mit innerer Notwendigkeit. Im unbedingten Vertrauen wird ja ein seinem Wesen nach Unsichtbares anerkannt auch wider allen gegenteiligen Schein. Dafür aber kann kein andrer als symbolischer Ausdruck in Frage kommen.

Doch noch eine größere Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Aussagen der Religion im ausschließenden Gegensatz zueinander stehen. So behauptet die Religion die Allgegenwart Gottes, seine absolute Immanenz in der Welt, und mit gleicher Entschiedenheit seine Transzendenz, seine strenge Gerechtigkeit und seine bedingungslose Liebe, oder sie erklärt, daß der Mensch nichts aus eigener Kraft vermag und

Digitized by Google

doch alle Verantwortung trägt. Diese Ausdrucksweise, die sich in lauter Antinomien, also Widersprüchen bewegt, bereitet schweren Anstoß und scheint es unmöglich zu machen, an der Wahrheit der Religion festzuhalten. Was vor der Logik nicht bestehen kann, das kann sich auf die Dauer nicht behaupten.

Merkwürdigerweise aber hat die formale Logik selbst immer wieder heftige Angriffe erfahren. Es ist z. B. darauf hingewiesen, daß eigentlich jeder Satz einen Widerspruch gegen das logische Grundgesetz von der Identität darstelle. Nehme man dieses streng, so entsprächen ihm allein solche nichtigen, leeren Sätze wie A = A, Stern ist Stern, Baum ist Baum usw., mit denen man nicht von der Stelle kommt. Bei dem einfachsten Satze aber, wie z. B. Eisen ist schwer, wird das Prädikat vom Subjekt unterschieden, also als etwas andres gesetzt und dennoch ihm gleichgesetzt, demnach ein Widerspruch begangen. Namentlich Hegel hat die ganze Kraft seines Denkens daran gewandt, zu zeigen, daß die Aufdeckung eines Widerspruchs noch lange nicht den Erweis der Unwahrheit bedeute, daß vielmehr jeder echte, lebendige Begriff Widersprüche in sich enthalte. Weiter ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß das diskursive Denken, dem die Logik angehört, immer nur eine Bestimmung nach der andern setzen kann, während die Wirklichkeit die verschiedenen Bestimmungen zugleich in sich enthält. Um es mit einem mathematischen Bilde zu sagen: Der Punkt enthält gleichzeitig in sich alle möglichen Richtungen, es kann aber nur eine nach der andern gezogen werden. So kann die Logik immer nur eine Richtung verfolgen, während sie, um der Wirklichkeit gerecht zu werden, immer auch gleichzeitig allen andern Richtungen, besonders auch der entgegengesetzten, nachgehen müßte. Nun ist die Wirklichkeit, auf die sich die Religion bezieht, die allumschließende. Sie enthält nicht nur die eine Richtung, sondern immer auch zugleich die entgegengesetzte. Schon Nicolaus von Cues hat Gott als die coincidentia oppositorum, die Vereinigung der Gegensätze verstanden. Darum ist gerade die antinomische Ausdrucksweise die allein zutreffende. Auch auf anderm Gebiet als dem religiösen sind wir genötigt, die Antinomie anzuwenden. So läßt sich z. B. der vollendet sittliche Charakter nur als die Einheit von Notwendigkeit und Freiheit bestimmen. Der vollendet sittliche Charakter ist eben der, in dem alles Willkürliche und Launenhafte völlig überwunden ist, in dem Notwendigkeit herrscht, und der doch zugleich keinem Zwange

Digitized by Google

unterworfen, sondern ganz frei ist. Auch die Antinomien in der Religion sind somit kein Zeugnis gegen ihre Wahrheit.

Wir sahen vorhin, daß es im Wesen der Religion begründet ist, mit Widerständen zu ringen. Auch die intellektuellen Schwierigkeiten gehören zu diesen Widerständen. Sie werden immer wieder auftauchen und werden nicht durch eine gedankliche Überlegung ein für allemal niedergehalten. Auch die religiöse Überwindung eines Leidens sichert ja nicht dagegen, daß ein neues Leid nicht neue religiöse Anfechtung bringt. Es ist nun einmal so, daß wir kein hohes geistiges Gut ohne Kampf haben. Auch die religiöse Wahrheit ist ein Gut, um das immer wieder neu gerungen werden muß.

Digitized by Google

3909456587 6

B89094565876A

be kept

IRTEEN DAYS

amped below. A fine of TWO CENTS
for each day the book is kept over

Einfül
Dr. K.
Eine
faltigkeit

Mysti
2. Aufl.
Verf
talischen
und römi

Das L
C. Cle
Die
und jetzi
gebnis a

Religi
Rückbl
Ausg
religionen
der Relig
eine vor

Theos
W. Br
Eine

Philos
2. Aufl.
Sach
ausdrück
der Hau

Syste

erer Zei
führungswo
ssenschaft s
rozu den Ver
ere Schulen
Von Pro
in die Manni
Lehman
rch die orie
r griechische
Prof. D. D
den früher
positives
in geschich
, geb. M. 3.5
in den Natu
echenland un
beider Gebie
tdozent Li
s.
hormeye
phischen Fa
ie Darstellu
enw., hrsg
2.—
h. Christli
h. Christli
. Herrma
ie: W. Fab
zmann.

n des Orients u. d. altgermanische Religion. (Kultur
Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. III, 1.) 2. Aufl. M. 10.—, geb. M. 16.
ollendete Darstellung des Stoffes und seine großzügige Behandlung sich
führende Stellung." (Christliche Freihei

Bild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. V
els-Lund. Aut. Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 7.
Es ist eine wahre Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem nie
n Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis her
Neuzeit zu folgen." (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum

mtl. Preise Teuerungszuschläge des Verlags 120% (Abänderung vorbeh.) u. teilw. d. Buch

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berli

Preise freibleibend

Digitized by Google

BR
Kalweit .K12
...führung in die

Digitized by Google

8909456587b

b89094565876a

Digitized by Google